بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين

(موارده ، ومظاهره ، وآثاره)

بحث لنيل درجة الدكتوراه

الباحث
يوسف بن محمد بن علي الغفيص
المحاضر في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المشرف
فضيلة الأستاذ الدكتور
ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ في قسم العقيدة في كلية أصول الدين

١٤٢٢هـ

قام بإصلاح الرسالة فنياً فاعل خير

غفر الله تعالى له ولوالديه وللمسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين

(موارده ، ومظاهره ، وآثاره)

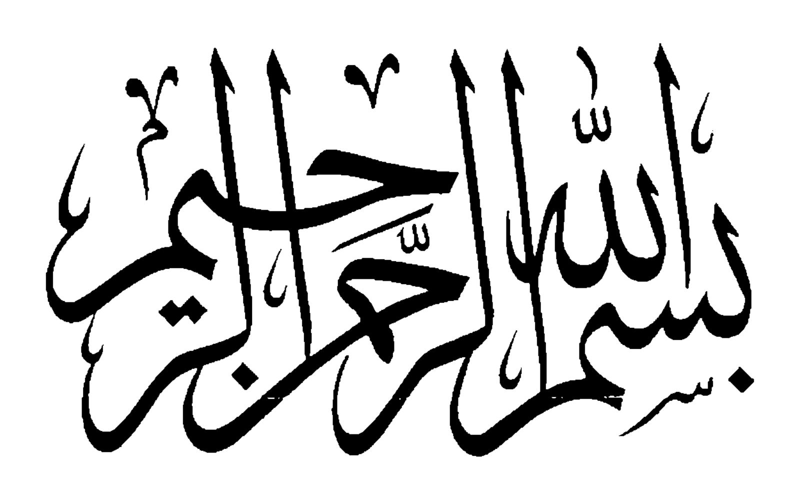
بحث لنيل درجة الدكتوراه

الباحث
يوسف بن محمد بن علي الغفيص
المحاضر في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المشرف
فضيلة الأستاذ الدكتور
ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ في قسم العقيدة في كلية أصول الدين

١٤٢٢هـ

(الجزء الأول)


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

المقدمة (١)

الحمد لله الذي أنزل الكتاب على عبده و لم يجعل له عوجا، أنزل الكتاب هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، وشرف الخلق بما بعث به محمداً صلى الله عليه من النور الإلهي والحكمة الربانية التي علق بها موجب الرحمة: **﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هو المفلحون * قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم هتدون﴾**(٢)، صلى الله وسلم على خاتم الأنبياء ومقدَّم بني آدم وسيدهم، وعلى آله وصحبه أما بعد:

مقام العقل والنفس مع الوحي

فإن استكمال النفس الإنسانية لمرتبتها الفاضلة التي خلقها الله قابلة لها، مترقية بالصعود إلى المقامات الفاضلة التي تفارق بها المحل السافل تحت سلطان الضلالة والهوى ودرك الجهل، مقصور حصوله على الآثار الرسالية التي أنزلها الله على الرسل وبعث بها الأنبياء. والعقول الآدمية، والنفوس الإنسانية بدعها الله سبحانه قوابل لإدراك الحقائق النظرية في مدركها العقلي، والزكاة والمعرفة الخُلُقية في مدركها النفسي، ولِمَا أنعم به الباري من ثبوت العلم والقبول الكلي لمقام الربوبية والإلهية وهي الفطرة التي أخبرت بها الرسل ــ كما في قول الرسول ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه . . ."(٣) ــ صارت العقول والنفوس مترقية في المقامات صاعدة في المنازل .

وهذه الفطرة هي أول مقامات العلم والمعرفة والزكاة، ومبدأ النعم الإلهية الموجبة

---

(١) وتتضمن أهمية الموضوع وسبب اختياره والخطة في دراسته.

(٢) الأعراف: آية ١٥٨.

(٣) رواه البخاري، كتاب الجنائز برقم (١٣٥٩)، ومسلم كتاب القدر برقم (٢٦٥٨).

لمعرفة الخالق والإقبال إلى التدين له، ثم جاءت نعمته الكبرى على العقول القابلة والنفوس الفاضلة التي خلقها الله على قدر من طلب الترقي إلى التمام، والإشراف إلى التعلق بمقام الإلهية، لأن الباري براها على الإقرار بمقام الربوبية ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** . .﴾[1]، فأنزل كلماته الإلهية على المصطفين الأخيار رسل رب العالمين، وأمدهم معها بالعلم الذي اصطفاهم به فاجتمع معهم كلمات الله وهديه الذي قلدهم إياه، فأشرعت كلماته المترلة وهداه الذي خصهم به كمالَ الرسالات السماوية وتمامَ الشرائع النبوية ﴿**وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً**﴾[2]، وتفاضل به الرسل والأنبياء: ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم فوق بعض درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس** . .﴾[3]، فتحصّل بهذه الكلمات الإلهية والوحي المترل من السماء معرفة العقول بتأخرها عن رتبة الإدراك الكاملة بما تراه من المدركات وتقيسه من المعتبرات، وعرفت النفس العاقلة مقامها أنها تعجز عن إدراك فضيلتها فليس ثمت معها في المحيط السافل الذي هي فيه إلا الآثار الجسمانية، والحركة بين الفسادات المحيطة بها، وفي قول الملائكة المذكور في التتريل ﴿**أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[4].

إن النفس الآدمية ليست نفساً تمامية من مبدئها، ولما قارنت محلها القابل للمنازعة والمفارقة الساقط عن رتبة التمالك ـــ كما في الصحيح عن الرسول ﷺ: "لما خلق الله آدم تركه في الجنة ما شاء الله أن يتركه فجعل إبليس يطيف به فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقاً لا يتمالك"[5] ـــ شرع الباري لها شرعة الترقي والتمام إلى تحقيق أشرف مقامات الوجود اللائق بها وهو تحقيق العلم ببارئها، والإقبال إلى طاعته وتعظيمه

---

(١) الأعراف: آية ١٧٢.

(٢) الأنعام: آية ١١٥.

(٣) البقرة: آية ٢٥٣.

(٤) البقرة: آية ٣٠.

(٥) مسلم (٤/١٦٠٠) رقم (٢٦١١).

وكلما زاد علمها وإقبالها، زاد شرفها وقربت إلى مقام الاختصاص بالولاية، فتترقى في مقام الولاية مؤيدة بالتأييد الإلهي **﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدىً﴾**[1]، وهذه الزيادة محصّلة بما يصلها من آثار كلمات الله المنزلة على الرسول: **﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾**[2]، ولهذا كان انفكاكها عن كلمات الله ووحيه هو رجسها المذكور في هذا المقام.

أثر الوحي في العقول والنفوس

ويحصل بهذا الكمال العلمي الذي مستودعه القلوب الآدمية تحقيق الإيمان فتترقى في درجات الكمال: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**[3] وإذا انقطع إدراكها عن المشكاة الإلهية الموصلة إليها بالرسالة النبوية عميت عن الحقيقة الفاضلة والحكمة العالية، وغاية إدراكها إذا قصدت مقام الترقي بما معها من المبادي المقارنة التي فطرت عليها أن تجمع مع هذه الفضيلة الكلية التي فطرت عليها قدراً لا يوصلها إلى تحقيق التمام، ولا يقدر على التمالك في دفع الآثار الموجبة لفسادها التي تتحرك في محيطها السفلي وهذا ما قضى به القرآن: **﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[4]، وإذا ترقت بالعقل القابل للنظر، وتحصل لها اتصال مناسب من النظر رأت من كمال ملكوت السموات والأرض ما يُلحقها شعوراً بقدر من الترقي، وقوة العقل القابل واستشراف النفس وفضيلتها، لكن هذا القدر قد يباعدها عن سفل الفساد، ويخلصها من أثر الظلمة الغاشية التي تلتاثها عند بعدها عن شرفها الذي فطرت عليه، وإذا اتصلت بالمنازعات الغاشية في محيطها السفلي أصابها حجاب كثيف من الظلمة، فلا يبقى معها شعاع فتتدرَّك في الفساد ظلمات بعضها فوق بعض، وربما صاحبها بما تستعمله في هذا المقام من الوسائط التي تقصد بها مرتبة فاضلة شعور برؤية الفضيلة، وهي لا ترى إلا سراباً

---

(١) مريم آية: ٧٦.

(٢) التوبة: آية ١٢٥.

(٣) المجادلة: آية ١١.

(٤) البقرة: آية ٣٨.

بقيعة وهذه الحال، والحال مذكورة في محكم التتريل **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾**[1]، فإن العمل هنا يعم الأعمال العلمية العقلية والأعمال الإرادية، ويكون نهاية تحصيلها في هذا المقام شعاع من نور النظر في ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء، فتتطلب درجة النور فينقلب البصر خاسئاً وهو حسير، ومن يحافظ على هذا القدر من الفضيلة الفطرية والشعاع المحصل بالاعتبار والنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، مع آثار مدركة من بقايا دين الرسل يحصل له تمام مجمل يفارقه عند دائرة الفسادات، مع شدة المنازعة، كما هي حال قوم من المتحنفة الذين لم تدركهم الرسالات ولكنهم أدركوا بعض آثارها بخلاف من نظر وطلب الترقي، وليس معه شيء من آثار الرسل، واستعمل طريقاً في النظر لا يناسب المقام وقصد إلى منازعة فطرته الأولى، فهذا متدرِّك في الجهل كحال أرسطو طاليس الذي ذكروا عنه أن من شرائط النظر الحِكمي (الفلسفي)، إسقاط الفطرة واختراع مشرعة تناسب النظر الثاني الذي قطعه عن المشاهدات والمعتبرات إلى المعارف الكلية المحصلة عنده بالوهم الذهني الممتنع في الخارج، قال ابن الخطيب في المطالب العالية: "وقال أرسطوا طاليس: من أراد أن يشرع في طلب هذه المعارف الإلهية فليشرع لنفسه فطرة أخرى"[2].

والعقول الآدمية القابلة بمترلة القوة الباصرة وهذا وصفها الحكيم العليم بالعمى **﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾**[3]، والكلمات الإلهية والآثار النبوية بمترلة النور مع المحسوسات، ولهذا سماه العزيز العليم كذلك: **﴿واتبعوا النور الذي انزل معه﴾**[4]، فيكشف هذا النور عن مبصَرات الحكمة والمعرفة، التي

---

(١) النور: آية ٤٠.

(٢) المطالب العالية (٥٧/١).

(٣) الحج: آية ٤٦.

(٤) الأعراف: آية ١٥٧.

تحصل بها السعادة، وقد اقتضت حكمة رب العالمين أن يتفاضل العباد في هذه القوة المبصرة وهي (العقل القابل والنفس الفاضلة) ففي كل محل مَطْرَح وقدر من القبول والفضيلة على ما شاء الحكيم العليم من القدر، وكذلك تفاضل علمهم واتصالهم بالنور المترل في الكلمات الإلهية والآثار النبوية ومن حرم هذا المقام فقد حرم، وقد كان الأنبياء صلوات الله عليهم يقطعون النفس عن الانشغال بالمدرّكات المحصلة للغشاوة على مقام الإبصار وعن هذا انفكوا عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها: **﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه﴾**[1]، وقال سبحانه: **﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملا﴾**[2]، والباقيات الصالحات: العلم والإيمان.

ولهذا يذكر الباري سبحانه أثر الوحي ومقامه **﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور﴾**[3]، وقال: **﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾**[4].

إن العقول والنفوس أياً كانت درجتها في الطلب، والقصد، والاستشراف إلى العلوية، والتباعد عن السفلية والفسادات، تبقى عند تجريدها من الوحي السماوي (كلمات الله المنـزلة والرسالة النبوية) في أسفل سافلين في محط الجهل والغفلة وعن هذا جاء قوله: **﴿ما كنت تدري من الكتاب ولا الإيمان﴾**، أما الكتاب فلا يعرفه قبل النبوة وأما الإيمان فلم يعرف تفاصيله بل عرف جملة الربوبية ولزوم مقام الألوهية وعن هذا جاء قوله: **﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾**[5]، وقوله: **﴿وإن كنت من قبله لمن**

---

(١) طه: آية ١٣١.

(٢) الكهف: آية ٤٦.

(٣) الشورى: آية ٥٣.

(٤) يوسف: آية ٣.

(٥) الضحى: آية ٧.

الغافلين﴾[1]، مع كمال العقل المحمدي، ونفسه الفاضلة الصادقة في الطلب والإقبال فكيف الحكم في العقول القاصرة عن رتبة عقله، والنفوس النازلة عن درجة نفسه والنظرُ الذي تستعمله العقول لطلب الترقي فاضلةُ لا يحصل مقام التمام، وعن هذا لم يؤمر في محكم التنزيل سائر المكلفين بالنظر، وإنما وقع الأمر لمن التاث منازعٌ من الظلمة فطرته الأولى، الموجبة للإقرار واستتمامه، فعند تأخر مقام استتمام الإقرار الحاصل بالفطرة الأولى يقع الأمر، ومقام الاستتمام هو التسليم بالألوهية، والنبوة المحمدية، فإن الفطرة الأولى توجب الترقي بذاتها فإذا دخلها التكدُّر، طلب تحصيل صحة الفطرة وموجب الاستتمام بجهة النظر.

ولهذا كانت الرسالة الإلهية أعظم منّة على بني آدم: **﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾**[2]، فالآيات الإلهية، والفضيلة النبوية يعلمهم بها الكتاب والحكمة فهذه معرفة العقول **﴿ويزكيهم بها﴾** وهذه فضيلة النفوس كما قال سبحانه وتعالى: **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾**[3]، ولهذا كان الرسالة السماوية مبنية على التعليم والتزكية، وعن هذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام وهو يبني القواعد من البيت في أمة الأميين: **﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يلتوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾**[4]، والعقول إذا انقطعت عن آثار الهدى الإلهي ركبت درجة السفه: **﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾**[5].

ولهذا صار الرسل في مقام الهداية رحمة للعالمين: **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾**[6]، فانظر إلى آثار رحمة الله في أَتْباع الرسل، ولهذا كان الناس عند انقطاع

---

(١) يوسف: آية ٣.

(٢) آل عمران: آية ١٦٤

(٣) الشمس: آية ١٠

(٤) البقرة: آية ١٣٠.

(٥) البقرة: آية ١٣٠.

(٦)الأنبياء: آية ١٠٧.

آثارهم في الأرض على مقام من الضلال والجهل كما في الصحيح عن عياض بن حمار المجاشعي عن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب . . ."[١]، فترى هذا الفساد الذي عم الأرض حتى مقت الرب سبحانه أهلها لما فارقوا نعمته الأولى (الفطرة الحنيفية) فاستعملتهم الشياطين واجتالتهم عن دينهم، ولم يفارق مقام الغضب إلا من معه شيء من الكتاب والحكمة يعتصم به ويثبت به حنيفيته، فَتَعْلم من هذا الاعتبار أن أصناف الناظرين والبصراء المكاشفين السالكين في طلب الحكمة العقلية، والفضيلة النفسية من غير الكلمات الإلهية والرسالات النبوية لا يفارقون أحد الحالين: ﴿**كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء**﴾[٢]، وهذا حال فاضلهم ﴿**أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض**﴾[٣]، وهذا حال قاصرهم وهم أكثرهم فإنه ﴿**من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**﴾[٤]، والنور الإلهي في هذا المقام هو الوحي السماوي وهو علم لدني لا يمكن تحصيله بأي مسلك ولا من أي مشرع إلا اصطفاءً من الله وعن هذا قال سبحانه: ﴿**وعلمك ما لم تكن تعلم**﴾، وقال في الرجل الصالح المختار: ﴿**فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما**﴾[٥]، وأتباع الرسل يحصلونه من مشكاة الرسل وحدهم، فهو علم لدني من جهة تحصيله في المقام الأول، واختيار إلهي مقطوع عن الأسباب الطالبة، والمقاصد القاصدة إلى التَّحصُّل ﴿**الله أعلم حيث يجعل رسالته**﴾[٦]، ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾[٧]، وقد علم على التمام واليقين أن نبوة محمد ﷺ هي خاتم النبوات، وعلم

---

(١) رواه مسلم رقم (٢٨٦٥).

(٢) النور: آية ١٣٩.

(٣) النور: آية ٤٠.

(٤) النساء: آية ١١٣.

(٥) الكهف: آية ٦٥.

(٦) الأنعام: آية ١٢٤.

(٧) القصص: آية ٦٨.

بنفس القدر عموم نبوته لسائر الثقلين، فأوجب هذا انقطاع الوحي عن غيره، و لم يبق متلقياً يترل عليه الوحي أو يقع في روعه أحد بعد نبوته، فاختص مقام الوحي به وحده فلا يشاركه فيه أي عقل قابل، أو نفس فاضلة مهما فرض فيه من الولاية أو الإمامة وإذا عُرفت هذه الحقيقة فلكل عقل مَدْرَك ولكل نفس هوى ومسرح. والأمم منهم من اتبع الرسل وآثار الأنبياء فالهداية بقدر الاتصال بهذه المشكاة، ومنهم خرج عن أثرهم بالمعاندة فهو جاهل وهذا قوله تعالى: ﴿**إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة**﴾[1].

ولهذا كان أصحاب محمد ﷺ يعلمون هذا ويقولون: كل من عصى الله فهو جاهل به كما نقله أبو العالية[2]، ومن بدل أثرهم بما أحدثه فهو في ضلال ولو ظن الهدى وهذا معنى قوله ﷺ: "أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"، وكان يستعمل هذا القول في خُطَبه تثبيتاً للحقيقة العلمية الدينية في عقول أهل الخطاب، كما رواه جابر ابن عبدالله[3]، وإذا تباعد العقل والنفس عن الكلمات الإلهية، والرسالة النبوية تحصل له استعداد لمفارقة الفضيلة العالية إلى أسفل سافلين فثباته في المترلة العلوية الإيمانية ملازم لمصاحبة العقل، والنفس للكلمات الربانية ولهذا قال الباري في كتابه: ﴿**وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً**﴾[4]، وكلماته هي أعظم ذكره سبحانه وقد قال الحكيم العليم: ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾[5]، والمباعد إلى رتبة المفارقة هو المذكور في قوله تعالى: ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكى ونحشره يوم القيامة أعمى قال ربي لما حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى**﴾[6].

---

(١) النساء: آية ١٧.

(٢) تفسير ابن جرير (٢٠٢/٤).

(٣) مسلم (٤٩٦/٢) رقم (٨٦٧).

(٤) الفرقان: آية ٣٢.

(٥) الرعد: آية ٢٨.

(٦) طه: آية ١٢٦

وإنما قدمت هذه المقدمة واستعملت فيها بعض حروف القوم السالكين، لدفع اشتباه أكثر الخائضين من الملية المتكلمة، والمتفلسفة النظارية والباطنية (أهل النظر بالمدرك العقلي، والوصول بالتجريد النفسي الرياضي أرباب الاتصال والإشراق)، ومن نسج على شيء من طرقهم، فإن هؤلاء في الجملة يشتركون في تأخير العقول، والنفوس المقتصدة على البيان والفضيلة بما جاءت به الرسل من الكلمات الإلهية والوحي ويجعلون أربابها دون رتبة التحقيق والوصول في هذا المسلكِ، وهذا المسلكِ، فَقُصِد تحقيق مقام أتباع الأنبياء في العلم والتزكية وأن هذه هي حقيقة دين المرسلين فماذا بقي من الرسالة بعد العلم والإيمان. والقولُ في العلم الإلهي تكلم أصناف بني آدم في معاقد أصوله على قدر طلبهم ومعتبرهم وأخصُ ذلك القول في الوجود الإلهي، والصفات، والأفعال، والإرادة، والحكمة، والتعليل، والنبوة، والشرائع.

أصناف بني آدم المتكلمين في العلم الإلهي

وأصحاب القول في هذه المعاقد صنفان في الجملة في مبدأ أمرهم: صنف يكون طلبهم ومعتبرهم في القول الآثار الرسالية فيعتبرون قولهم في تحقيق العلم بهذه المعاقد العلمية، والأصل الإرادي الذي لا يعرف تحقيقه إلا هذا الصنف وهو توحيد القصد والإرادة والطلب، بما أنزله الله من الكلمات الإلهية البينة، والوحي المترل على الأنبياء وهؤلاء هم أتباع الرسل والأنبياء، وهم أهل العلم والولاية وهم درجات بحسب تحقيق العلم، وتحقيق الإرادة والطلب. وقد اعتبروا هذا وهذا بما أنزل إليهم من ربهم وما جاء في كلام الأنبياء والرسل الذين يعلم أنهم في مقام التوحيد العلمي، والإرادي الطلبي على قول واحد وإنما اختلفت شرائعهم فلكل قوم نبي شريعة جاء بها نبيهم يشاركون غيرهم فيما هو منها ويفارقون على ما تقتضيه الحكمة الربانية، حتى جاءت الشريعة المحمدية فصارت النبوة المحمدية خاتم النبوات، وما أتى به خاتم الأديان، وصارت مهيمنة وناسخة لكل شريعة قبله، وأنزل عليه القرآن فيه هدى للناس، وبينات من الهدى والفرقان وأوحي إليه ما لم يقع لنبي قبله فهو أكرم الرسل، وإمام الأنبياء وسيد العالمين ورحمة الله عليهم ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[1]، وهذا الكتاب المترل على

الصنف الأول

---

(١) الأنبياء: آية ١٠٧.

محمد ﷺ هو أفضل الكتب السماوية فقد أبان الله فيه لعباده من الهدى والعلم، ووضع فيه من الأصار والأغلال وأنزل فيه من المغفرة، والعفو، والرحمة للعباد ما لم يقع في كتاب قبله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وهذا الكتاب المترل عليه، والحكمة التي عُلمها فيهما من العلم والحقائق ما يقطع سائر الناظرين، والسالكين عن كل مشرعة ومن التفت إلى غيرهما، فما قدر الكتاب والحكمة حق قدرهما، ولا عرف حقيقة ما أنزل الله من الكتاب والحكمة.

اشتمال الوحي على تمام العلم الإلهي

وتحقق في هذا القرآن تحقيق العلم الإلهي في سائر معاقد أصوله الصحيحة العلمية والطلبية، وتضمن أخباراً في العلم الإلهي لا تُمكّنُ من حصولها عقول قابلة ولا نفوس فاضلة بل محك أخذها ومترع معرفتها الاختصاص الإلهي بهذا القرآن ولهذا قال سبحانه لنبيه محمد ﷺ: ﴿**وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً**﴾[1]، وقوله: ﴿**ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان**﴾[2]، وهذا الكتاب هو كلام الله سبحانه ومن هنا اختص قدره على الكمال مع هذه الأخبار التي تضمنها في العلم الإلهي المحض وتضمن ذكراً للعلم الخبري الاعتباري، المتعلق بالسالفين من الأمم فذكر قصصهم مع الرسل: ﴿**لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾[3]، وقد كان هذا العلم لا يعرف على وجه التحقيق، والتفصيل المذكور في القرآن مع أنه علم خبري وعلم اعتباري ولهذا وصف هذا النوع بأنه ﴿**تصديق الذي بين يديه**﴾ وهذا مقام الاعتبار و﴿**أنه تفصيل كل شيء**﴾ وهذا مقام الإخبار.

وهذا الكتاب مع مقامات العلم الخبري المذكورة في العلم الإلهي وغيره فيه مخاطبةٌ للعقول على مَشْرعها العقلي، وهذا محله الأمثلة المضروبة في القرآن، ومخاطبةٌ للنفوس على مسرحها النفسي، ففيه تحقيق المقامات الثلاث مقام العلم الذي اختص الله بذكره

---

(١) النساء: آية ١١٣.

(٢) الشورى: آية ٥٢.

(٣) يوسف: آية ١١١.

فسائر العقول دون مدركه، وسائر النفوس دون رتبته، والعلم المناسب لرتبة العقول العاقلة، والعلم المناسب لرتبة النفوس الفاضلة، ومقام اختصاص هذا الكتاب بالمقام الأول حاصل بالبديهية ومقام اختصاصه في الثاني والثالث من وجوه:

أحدها: أنه عرف العقول بمعقولها الأكمل، والنفوس بمطلوبها الأسنى بما ذكره في العلم المختص المذكور في المقام الأول، فصارت بهذا العلم صاعدة عن سائر العقول العاقلة، والنفوس العارفة فلا يصل إلى قدر العقول والنفوس المتعرفة على مدركها العلمي، ومقصدها الإرادي بما أنزل من الاختصاص في القرآن أي عقل وأي نفس لفوت علمه برتبة الاختصاص.

الثاني: أن العلم الذي يقع على مشرعة العقل والنفس قد اختلف العالمون في مدركه، وتنازعوا في طرق تحصيله ومعتبره، فجاء هذا الكتاب فأوقف العقول في معقولها الإدراكي على أشرف مشرعة، ووضع النفوس في تحصيلها ومعرفتها على أعلى مرتبة. والفاضل المقتصد من العالمين الذين لم يعرفوا الكلمات الإلهية يقصر عن هذا المقام، فضلا عمن اضطرب أمره، واختلط مدركه، قال الإمام ابن تيمية: ". . . يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة فقد غلطوا في ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل**﴾[1]، فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت

(١) الزمر : آية ٢٧.

قياس شمول أو قياس تمثيل ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك. . ."[1].

الوجه الثالث: أن هذا القرآن قطع العقولَ عن طلب مدرك الظن والوهم في المطالب العالية، والنفوسَ عن الالتفات إلى المنازل المتدرّكة إلى مرتبة الفسادات، والنقائصِ في المعارف الإرادية والأحوال العرفانية.

فهذا في الجملة مقام الصنف الأول، وهم أتباع الرسل الموحدون في اتباعهم.

الصنف الثاني في تحصيل العلم الإلهي

والصنف الثاني وهم القائلون في هذه المعاقد من العلم الأشرف الذين لا يعرفون الكلمات المنزلة على الرسل، ولم يعتبروها ويؤمنوا بهدايتها وعلميتها، ولهم طريقان:

أحدها: طريق النظر والاستدلال بمدرك العقل.

والثاني: طريق الرياضة والتحصيل بمحصل النفس.

وهم مع هذين الطريقين ثلاثة أصناف:

أحدها: من اعتبر علمه بمدرك العقل النظري.

والثاني : من اعتبر معرفته بمحصل النفس الرياضي.

والثالث: من استعمل هذا وهذا وتقلب بين الحالين، وتركّب من مادتين.

وعن هذا ترى أصناف الخائضين، الذي لم يقولوا بما في الكلمات الإلهية المنزلة ولم يعتبروا وحي الأنبياء، بل قصدوا التحصيل والمعرفة بما معهم من العقول القابلة والنفوس القاصدة، وهؤلاء هم أصناف المتفلسفة والبصراء والمكاشفين والمعتبِرين من أجناس الكفار، حتى صار من استعمل مقامه معهم من الملية يَقْصُرُ تحصيلَ المعارف الإلهية على هاتين الشريعتين، قال ابن الخطيب الرازي في المطالب العالية: "الفصل الثالث في تحصيل هذه المعارف المقدسة، هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد؟ اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة"[2].

---

(١) درء التعارض (١/٢٨).

(٢) المطالب العالية (١/٥٣).

وهذه الأصناف الثلاثة ـــ أصحاب هذين الطريقين ـــ هم المحجوبون عن النـــور الإلهي المترل على الرسل، وهو كلمات الله ووحيه الذي سماه الحكيم العليم في غير محـل من القرآن نوراً كقوله: ﴿. . .ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنـــا﴾[1]، وقوله: ﴿. . قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾[2]، وقوله: ﴿واتبعوا النور الـــذي أنزل معه﴾[3]، وقوله: ﴿. . والنور الذي أنزلنا﴾[4].

وقد عرف حذاقهم أن هذا العلم الإلهي ليس ما يقولون فيــــه محصـــل بـــاليقين والتحقيق، قال أبو عبدالله ابن الخطيب الرازي في المطالب العالية: "رأيـــت في بعـــض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هـــذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل . . ."[5]، وهـــؤلاء المحجوبون فيهم أصحاب الروحانيات المتوسطة في الوصـــــول إلى المعـــارف العاليـــة، القاصدون إلى الاتصال بهذه المُعرِّفات الروحانية بما يستعملونه من الطرق الرياضية، ومـــا يعالجونه من مقامات التجريد المترقية ومن أخص معلميهم عاذيمون وهرمس، فـــهؤلاء المستمدون من الروحانيات، بما يستعملونه من أصناف الشرك، والمطالب الوهمية مـــن أخص هذه الأصناف المحجوبة؛ ولهذا يكثر في هؤلاء استعمال اللطائف المفارقة للمشاهد المحسوسة فيستعملون السحر، والطلاسم ويعتبرون التدبير في الجواهر الروحانيـــة الـــتي يفرضونها بالتدبير في الجواهر المجسمة إلى أمثال ذلك.

ويجعلون لهذه الروحانيات (جوهراً وفعلاً وحالة) ترى في كل مقام فيها دركـــات الظلمة ومفارقة المعرفة ولهذا استعملوا من أنواع الشرك، والكفر ما لم يقـــع مثلـــه في جمهور بني آدم المشركين، وفي هؤلاء المحجوبين أصحاب الهياكل، وهؤلاء يقـــاربون في استعمال المتوسطات، وفرضوا الاتصال بين هذه الهياكل السفلية مع القوابـــل العلويـــة

---

(١) الشورى: آية ٥٢.

(٢) المائدة: آية ١٥.

(٣) الأعراف: آية ١٥٧.

(٤) التغابن: آية ٥.

(٥) المطالب العالية (٤١/١).

المُعرِّفة المؤثرة في الحركة عندهم، واستعملوا هذا الترقي في الصعود إلى المعارف المقدسة ومتابعة الإرادة العلوية وعن هؤلاء تفرع شرك العرب، وأمثالهم من الأمم المتخذة للأصنام والأوثان على مثل هذه الطريقة، وهؤلاء فيهم أنواع من الشرك، ولهذا من تفرع شركه عنهم كالعرب في جاهليتها، و لم يعرفوا تمام شركهم صاروا دونهم في الشرك.

ومما يعلم أن حال العرب في توحيد الربوبية خير من حال هؤلاء.وفي هؤلاء المحجوبين التناسخية أصحاب تكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية، وهؤلاء التناسخية أصناف في بني آدم في الأمم الهندية والفارسية وغيرها. وفي هؤلاء المحجوبين الحرانية وهم صنف من الصابئة أصحاب الطبائع المتولدة والقوى المتسلسلة ولهذا يعظمهم أصحاب التدبير من المِلّية كمحمد بن زكريا الرازي وأمثاله، وفي هؤلاء المحجوبين الاتحادية الحلولية وهو قوم من المتفلسفة في أصناف الأمم الهندية والفرسية والرومية. وفي هؤلاء المحجوبين أساطين الفلسفة اليونانية من القدماء والمتأخرين، وهم مشارع[(١)].

وفي الجملة فهذا الصنف المبتغِي المعرفة والوصول بهذين الطريقين طوائف في بني آدم من أصناف المشركين، وهم في الجملة محجوبون عن النور المنزل من السماء (كلمات الله ووحيه)، ولهذا لا يكون لطائفة من هؤلاء البتة اختصاص بشيء من العلم الحق والمعرفة الصالحة، بل إذا تحقق الاختصاص علم تحقق الكذب والوهم في المدرك العلمي، والفساد في المحصّل النفسي، بل هذا الحكم يطرد في ما علم اختصاصهم به عن أتباع الأنبياء في هذا العلم الإلهي الخبري والطلبي، ولو فرض كونه من معاقد إجماعهم مع أن هذا لا تحقيق له في الجملة، فإن الفلاسفة وأصناف هؤلاء المحجوبين أبعد ما يكون في معتبرهم في المعرفة سبر الإجماع، فليس لهم عناية بذكر مقام إجماعهم لما علموه من لزوم المخالفة، وعدم تحقق الرتبة بالمتابعة، لكن لما جاء المليّة المقلدون لأصناف من هؤلاء من المتفلسفة والمتكلمة وصاروا يشهدون أهل الملة والشريعة يذكرون الإجماع ويبنون عليه، وعلموا قوته في الإجزاء صاروا يذكرون إجماع الفلاسفة أو بعض طوائفهم على بعض المقامات التي أرادوا تحقيقها، ولا يكون كذلك في نفس الأمر.

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (٢٣٠ـ ٤١٠، ٥٠٦ـ ٥١٥).

وفي الجملة فهذان الصنفان هما أصل بني آدم فإنهم إما متبعون للرسل أو معاندون معرضون كما في قوله: ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهوائهم﴾[1]، ونشأ في أتباع الأنبياء قوم مضافون إلى الملل السماوية، وهم محرفون ومبدلون ما أنزل إليهم من ربهم إما محرفون لحروفه وكلماته، أو محرفون لمعانيه وإفاداته.

مبدأ ظهور الانحراف في هذه الأمة

وهذه الأمة المحمدية التي هي أشرف الأمم، وكتابها خير كتاب أنزل على نبي وحكمة نبيها أكمل من حكمة سائر الأنبياء فكيف بغيرهم الذين هم في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، اعتصم اتباع النبي الأمي ﷺ فيها بما أنزل عليه ولزموا طرق الأنبياء في العلم، وهذا درج عليه الصحابة الأطهار، حتى حدث في هذه الأمة أقوام يتقرفون العلم على غير آثارهم، ويقصدون الوصول على غير أحوالهم، بما استعملوه وأدخلوه من المقولات المنقولة عن سالف الأمم، السالكة غير سبيل المرسلين، من أصناف الفلاسفة وغيرهم، وبَدَع هذا في الملية المحمدية المتكلمة ثم نبغ الفلاسفة الملية فكان هؤلاء أصدق في الإظهار، وأحكم في مفارقة هدي المرسلين، وكلمات رب العالمين فصار هذا الصنف من المتكلمة والفلاسفة الملية يقصدون الجمع بين طريقة المرسلين وطريق هؤلاء المخالفين المحجوبين فتأول المتكلمة ما خالف ما عرفوه بأثر هؤلاء ووسطهم، وفَصَلَت الفلاسفة المحل كما فصلت طريق التلقي فجعلت للجمهور التلقي من كلام الأنبياء، وجعلت للحكماء المتفلسفة التلقي من مشكاة الفلاسفة وطريقهم. والقومُ من هؤلاء وهؤلاء درجات وأصناف في قربهم للشريعة وقربهم لهؤلاء المحجوبين، ولكن يجمعهم أنهم راموا الجمع بين النقيضين، ولهذا كثر اضطرابهم واختلافهم، وتحقق لهؤلاء وهؤلاء أن هذه المقولات الفلسفية لا توافق ما جاء في القرآن والحكمة النبوية. وأشكلُ هذين النوعين في أهل الملة هم المتكلمة فإنهم أظهروا منازعة الفلاسفة، ونصر الديانة، والملة وإنكار بعض مقامات الإلحاد كالقول بقدم العالم وأمثال ذلك وجاء متأخروهم كابن كلاب والأشعري وأصحابهم فأظهروا التزام السنة والجماعة ومفارقة المتكلمة المفارقة لانتحال السنة والجماعة، والرد عليها، وعرفت لكثير من فضلاء

---

(١) سورة القصص: آية ٥٠.

متكلمة أهل الإثبات ديانة، وعلم، ومقام صدق مع هذا المحدث الذي تقلدوه، فأشكل أمرهم مع أنك ترى عند التحقيق أن مقالات المتكلمين في أصول الدين جمهورها مبني على أصول مشتركة وفي مقالاتهم من التداخل، والتولد على قدر يصل إليه من عرف حقيقة الأقوال ومبانيها عند الطوائف، ويتحقق مع هذا أن العلم الكلامي مولد من مواد وأخص ذلك المادة الفلسفية، ولهذا تجد أن الانحراف في العلميات عند هؤلاء أصله مأخوذ عن قوم من الفلاسفة وأمثالهم من المخالفين للرسل، وأن الفاضل الصادق من القول هو من أثر الرسل الذي حصلوه وعرفوه.

وتحقيق الاتصال بين المقولات الكلامية نفسها، والاتصال بين المقولات الكلامية والمقولات الفلسفية قدر بالغ في القوة والتحقيق، ويحتاج إلى قدر من المعالجة والمطالبة وقد قصدت في هذا البحث الإشراف على بعض صوره والوصول إلى بعض معاقده وليس الكشف عن سائر موارده، والقول في سائر منازعه، والفصل في آراء العباد في هذه المهامه فإن هذا مقام وأي مقام ضلت فيه أفهام، وزلت فيه أقدام وقد خاض فيه أصناف الناظرين والبصراء والمكاشفين من أرباب النظر والرياضة، وممن تكلم في هذا المقال كثير من أئمة الكلام والمتفلسفة. وصنف خلق من هؤلاء منتهى جمعه ونظره في المقالات والملل، كأبي الحسن الأشعري فيما صنفه في مقالات غير الإسلاميين، ومقالات الإسلاميين، وأبي المعالي في الملل والنحل، والبغدادي في الفرق بين الفرق والشهرستاني في الملل والنحل، وابن الخطيب في المحصل واعتقادات فرق المسلمين والمشركين فهؤلاء قصدوا معرفة المقالات وتحصيلها. وفي الكتب الكلامية، والفلسفية التي صنفها الفلاسفة الملية نثار من هذه المقالات والمقاصد، وممن قصد الفصل في هذه المهامه من الكبار من هؤلاء غير من تقدم أبو حامد الغزالي فإنه واسع النظر في هذا المقام طويل التأمل والمطالبة كما شرح ذلك في كتبه، وذكر مسيره في المنقذ من الضلال[1]، وكأبي الوليد بن رشد وأمثالهم، وهؤلاء وإن كان قوم منهم لهم تحقيق في معرفة أراء الناس في هذه المهامه، فإن سائر هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة لا يعرفون حقيقة

(١) حيث شرح الغزالي فيه مسيرته الذاتية في تحصيل المعرفة.

ما بعث به محمد ﷺ وما فيه من البينات والحكمة المذكورة في القرآن والحديث على التحقيق الذي جاء في القرآن واعتبره الرسول ﷺ في بيانه وأصحابه من بعده.

والفاضل المقتصد من هؤلاء يعرف ذلك مجملاً كحال أبي الحسن الأشعري وفضلاء أصحابه، بخلاف من فوقه من المتكلمة من الجهمية، والمعتزلة، ومن يقاربهم من متكلمة الصفاتية، فهم دون هذا التحصيل، فضلاً عن الفلاسفة الملية ولهذا تجد الواحد من هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة لا يعرف مذهب السلف على التحقيق في كثير من الدلائل والمسائل، مع أنهم يعرفون كثيراً من مقالات المشركين من أصناف الفلاسفة أظهر من معرفتهم بما تضمنه القرآن، والحديث من المقالات التي ذكرها سلف هذه الأمة وأئمتها من أصحاب الرسول ﷺ وأئمة الحديث والفقه المتبعين لهم، واعتبر هذا بما في كتب المتكلمة والمتفلسفة الملية، فإنهم في الجملة لا يذكرون قول السلف أصلاً في موارد النزاع، والمقتصد منهم إذا ذكره لم يحققه ولم يعرفه، وإذ بلغ عرف مجمله إلا في مسائل يسيرة.

وممن تكلم في هذا المقام، وقصد الكشف عن موارده والوصول إلى مقاصده أبو محمد ابن حزم وهو ذو مقام فاضل لكن اختلط عليه قول السلف في بعض الموارد فقَصُرَ عن التحقيق، وحاله مع هذا خير من حال أبي حامد وأمثاله، والشهرستاني وأمثاله وابن الخطيب وأمثاله فضلاً عن المتفلسفة وغلاة المتكلمة فإن هؤلاء في قول مختلف. فمقتصدوهم يحققون مقام الاضطراب والتناقض، ومنتهوهم يحققون مقام التحير والتردد، وفي الجملة فجمهور من خاض لفصل الخطاب في اراء العباد أصابه أثر من ذلك المقام، وقد كان أئمة السلف الأول أئمة الدين والعلم رحمهم الله يعرفون الحق الذي بعث به الرسول ﷺ، ويعرفون حقيقة الأقوال المخالفة التي حدثت في الإسلام لكن قد انقرض عصرهم قبل ظهور كثير من الطرق التي استعملها المتفلسفة وغيرهم من النظار، وأصحاب الأحوال والرياضة. وإذا أردت التحقيق وفصل المقال في الكشف عن سائر هذه الموارد والوصول إلى هذه المقاصد التي استعملها أصناف المتكلمة من الجهمية والمعتزلة، والكلابية، والأشعرية، والماتريدية، والكرامية، وأصناف المؤولة والمشبهة، وأصناف الجبرية، والقدرية وأصناف المرجئة والوعيدية والقول في

أصناف المتفلسفة، والباطنية، والمتشيعة، والمتصوفة، وأرباب الأحوال من هؤلاء وغيرهم وبيان معاقد المقالات ومنازع الإشارات، مع كمال التحقيق في بيان دلالة الكتاب المبين وأحاديث الرسول ﷺ وتحقيق الفاضل من دلائل العقول، ودرء التعارض بين المنقول والمعقول، وتحقيق مذهب سلف الأمة وأئمتها، وبيان معتقدهم في أصول الديانة فخير من انتهى إلى هذا المقام فيما عرفناه شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية والله يؤتي فضله من يشاء.

أهمية القول في أصول المقالات ومواردها

ومن المتحقق لأرباب العلم والنظر أهميةُ القول في هذا المقام، والمعرفة بأصل هذا المقصد فإنه يحصّل أسباب اختلاف الأمة المحمدية في أصول العلم، والدين وحقيقة المقالات التي انتحلها أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة الملية وغيرهم، فهذا مقام شريف في العلم والتحصيل، ولهذا قصدت في هذا البحث والنظر ،الوصول إلى طرف فيه ومعتبر، وإلا فمقام الاستكمال يحتاج إلى آلة كاملة ورئاسة فاضلة.

وقد قصدت في ذكر المذاهب الأخذ من أربابها، فإن لم يكن فبنقل المعتبر إلا ما لا يكون في النقل إلا هو، فيكون النقل عنه ولا يلزم اعتباره على التحقيق. وقد اعتبرت بذكر مذهب السلف ومقالاتهم بما صنف من كتب الأئمة في مذهبهم كالسنة لعبدالله ابن أحمد، وللخلال، ولابن أبي عاصم، وخلق أفعال العباد للبخاري، والشريعة للآجري والإيمان والتوحيد لابن منده، والتوحيد لابن خزيمة، والإيمان لابن أبي شيبة، ولأبي عبيد والرد على الجهمية للدارمي، ونقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي، والإبانة، لابن بطة وما ذكره عنهم أبو عمر ابن عبدالبر، وأبو العباس ابن تيمية، وأمثالهم من المحققين.

واعتبرت كلام المتكلمة بما في كتبهم كالمغني، والمحيط بالتكليف، وشرح الأصول لعبدالجبار المعتزلي، والانتصار لأبي الحسين الخياط من المعتزلة، ومسائل الخلاف للنيسابوري المعتزلي، وكذلك كتب أبي الحسن الأشعري، كاللمع، والإبانة، والرسالة، وكذلك التمهيد، والانتصار، والرسالة الحرة للباقلاني، وأصول الدين لعبدالقاهر البغدادي، وكتب الجويني كالإرشاد، والشامل، والرسالة النظامية، وكتب الشهرستاني كنهاية الأقدام، وأمثاله، وكتب أبي حامد الغزالي، وهي جمع كثير وكتب أبي عبدالله

ابن الخطيب الرازي، كالمطالب العالية والأربعين، في أصول الدين، ونهاية العقول والمباحث المشرقية، وغيرها، وكتب أبي الحسن الآمدي، كغاية المرام، وغيره وكتب أعيان الأشعرية، وهم كثير غير هؤلاء، وكتب الماتريدي، كالتوحيد، والتفسير، وكتب أصحابه الكبار، وكتب الحارث بن أسد من أئمة الكلابية، كفهم القرآن، والعقل وكتب الفلاسفة الملية، ككتب أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا كالشفاء والإشارات، والتعليقات، ورسالة النجاة وغيرها، وكتب أبي الوليد بن رشد وغيرهم من الفلاسفة والباطنية كابن عربي وابن سبعين، ورسائل بعض الفلاسفة كمحمد بن زكريا الرازي وأمثاله، وكتب المقالات المحصلة لمقالات الناس، كمقالات الأشعري والملل والنحل للجويني وأبي الفتح الشهرستاني، والمحصل، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي وغير ذلك، والفصل، والدرة، والتقريب، لأبي محمد ابن حزم وكتب الإمام ابن تيمية، كالمنهاج، ودرء التعارض، ونقض تأسيس ابن الخطيب وأجوبته ورسائله إلى غير ذلك من كتب الطوائف والمقالات.

وقد جرى ذكر مقاصد هذا البحث (**التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين**) المقدم إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة لنيل درجة الدكتوراه على هذا الرسم التالي:

خطة البحث

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع وسبب اختياره والخطة في دراسته.

التمهيد: المواد المعرفية المؤثرة في الانحراف العقدي في أصول الدين ويتضمن القول في الفلسفة وعلم الكلام، والقولَ في تميز السنة عن البدعة، والمقصود بالمواد المعرفية المؤثرة في المقولات العقدية، وهو يتضمن هذه المقاصد الأربعة وليس ينتظمها على التسلسل لعدم تسلسلها في نفس الأمر، بل هي مقاصد لذكر حقيقة مركبة، هي المرادة في التمهيد، المقصد الأول والثاني (الفلسفة وعلم الكلام) أصله، والمقصد الثالث والرابع بيانُه وتمامُه، فهذا التمهيد إشارة إلى مورد التداخل وموجبه.

ثم القول في بابين: فيهما ذكر لأخص مظاهره وآثاره:

الباب الأول: التداخل العقدي بين الطوائف ومدارسها: وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بابن كلاب، وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب.

المبحث الثالث: موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية.

المبحث الرابع: موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية.

الفصل الثاني : التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بأبي منصور الماتريدي وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني: التداخل في أصول الماتريدي.

المبحث الثالث: أثر مدرسة الماتريدية في الحنفية.

المبحث الرابع: حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية.

الفصل الثالث: التداخل في المدرسة الظاهرية وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بإمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري.

المبحث الثاني: منظر هذه المدرسة أبو محمد بن حزم وفيه ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية.

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية.

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

الفرع الرابع: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الباب الثاني: أهم الأصول الكلية المشتركة التي انبنى عليها مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين وفيه خمسة فصول.

الفصل الأول: أول واجب على المكلف، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقوال أهل القبلة في أول الواجبات مجملة.

المبحث الثاني: الأصل الذي تفرعت عنه مقالات المخالفين في أول الواجبات وبيان أن هذا من أصول المعتزلة القدرية، وكيف دخل هذا الأصل على الأشعرية وطوائف من المتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين من مثبتة القدر.

الفصل الثاني: الصفات وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال، وبيان أصل هذا الدليل ومورده، وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات، وبعض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثالث: القدر وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في القدر.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه قول المعتزلة النافية، والأشعرية الكسبية المثبتة واحد ظنوه متحققاً من الشريعة، وكيف دخل الغلط على هؤلاء في هذا الأصل

وبيان غلط الطوائف المخالفة في هذا الأصل على كل تقدير، والأصول التي استلزم طرد هذا الأصل تعطيلها عند الأشعرية في الأمر والنهي، والحكمة والتعليل.

الفصل الرابع: مسمى مرتكب الكبيرة وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه قول جمهور المخالفين وظنوه متحققاً من الشريعة، وبيان غلطهم في هذا الأصل بالكتاب والسنة وإجماع السلف.

الفصل الخامس: الإيمان وفيه مبحثان :

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه أقوال المخالفين، وإبانة غلط المخالفين في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية، وكيف اشتبه هذا الأصل على بعض الكبار من الأئمة وأتباعهم، وأثر هذا الاشتباه.

ثم الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتعليق على موقف بعض المفكرين والمعاصرين في الحكم على ظاهرة التداخل في المقالات عند الطوائف.

ثم ملحق تراجم الأعلام، وآخر في تعريف الفرق الوارد ذكرهم في الرسالة.

ثم الفهارس العامة:

١ــ فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب حروف المعجم.

٢ــ فهرس الأحاديث النبوية مرتبة حسب حروف المعجم.

٣ــ فهرس الأعلام المترجم لهم مرتباً حسب حروف المعجم.

٤ــ فهرس المذاهب والفرق مرتبة حسب حروف المعجم.

٥ــ فهرس المصطلحات العلمية مرتبة حسب حروف المعجم.

٦ــ فهرس المصادر والمراجع مرتبة حسب حروف المعجم.

٧ــ فهرس الموضوعات.

وفي سير البحث تنبيهات:

١ـ أعتبر تخريج الحديث بالصحيحين أو أحدهما إن كان ثمت وإلا فمن مصادره في كتب السنة مع ذكر درجته.

منهج البحث في الرسالة

٢ـ ما أحسبه مشكلاً من الحروف أشرحه بالتضمين في صلب البحث.

٣ـ أقدم في الإحالة إلى المصادر والمراجع في الجملة المعينة أقرب هذه بها، ولو لم يكن موافقاً للتسلسل التاريخي، لأن هذه الجهة أحق بالتقديم وكذا فيما شاكل ذلك أقدم بهذه الجهة.

٤ـ حال الموضوع تستلزم قدراً من التقرير الذي يقع فيه اشتراك وتكرار في غير موضع، فإنه إبانة للتداخل في المقالات، وهذا يوجب لتحقيق قانون الربط والاطراد والتسلسل قدراً من الاشتراك والتكرار، مع أنه في الجملة يُخص كل محل بما يميزه ولا يُقْصد إلى تطويل، بل قصره قدر الطاقة.

٥ـ هذا البحث نتيجة استقراء لما يسر الله من الكتب المصنّفة في مذهب السلف وكتب الطوائف المتكلمة كالمعتزلة، والكلابية، والأشعرية، والماتريدية، وكتب أصحاب الأئمة المتأخرين وكتب الفلاسفة الملية كأبي نصر الفارابي، وابن سينا، وأبي الوليد بن رشد، ومحمد بن زكريا الرازي، وما أضيف من الرسائل إلى بعض الفلاسفة كجابر بن حيان والمبشر بن فاتك، ويعقوب بن إسحاق، ورسائل إخوان الصفا، وكتب الصوفية الاتحادية، وغيرهم وكتب الشيعة الاثني عشرية، والزيدية، وكتب المقالات والطوائف، وكتب المنطق الأرسطي التي ذكرها ابن رشد عن أرسطو، أو كتب بعض الإسلاميين المصنفة في المنطق أو الرد عليه، وما هو في الجملة من هذا الشكل.

وأضفت بعد ذلك النظر في قدر مما كتبه في هذا المقصد بعض المعاصرين من المستشرقين وغيرهم من أرباب الفكر والدراسة لمثل هذه المادة من المعرفة، وهم لفيف كثير والغالب عليهم التأخر عن مقام التحقيق، واستكمال الإدراك والتحصيل، فلهذا وحرصاً على التأصيل من الأصول ابتعدت قدر الإمكان عن أثرهم، والنقل عنهم واعتبار تحصيلهم، وما أودعته في هذه الرسالة من التقرير فهو قدر مما تحصّل من هذا

الاستقراء وليس هو تمامه، وليس الاستقراء على تمامه، وهذه الرسالة قصدت إلى القــول في الفصول الثمانية المقولة في البابين، مع القول في علم الكلام والفلســـفة المقــول في التمهيد فهذه عشرة مقاصد كبار.

والعارف يصل إلى أن كل مقصد وحده يحتاج إلى اختصاص بالقول، ممــا ألــزم القول في هذه المقاصد العشرة بأحرف مجملة فيها كثير من الإشارة والتنبيه، والبعد عـن البسط والإقبال.

والله يتولانا برحمته ويهدينا سواء السبيل، وهذا ليس من الذكر بل بيان لحقيقـــة الموضوع وحاله، ولهذا اعتبرت ذكر المصادر والمراجع بما حصلت فيه المطالعة والنظـــر وإن لم أحرز النقل عنه والإحالة إليه، ليس ميلا للتكثير بل إشارة إلى محال هذه الجمـــل والمقاصد في الكتب المصنفة.

فالشكر للواحد الأحد الذي أنعم علينا بدين الإسلام، وإمامة محمد ﷺ ويسر لنـــا من أمرنا يسرا، ثم أشكر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية إحدى المنارات العلمية في هذه البلاد المباركة بلاد الحرمين حفظها الله، وسدد رعاتها ورعيتها، هذه الجامعـــة المعنية بمباحث بيان الحق في أصول الدين وأشكر كلية أصول الدين وقســـم العقيـــدة والمذاهب المعاصرة.

وأشكر صاحب الفضيلة أ ـــ د/ناصر بن عبدالكريم العقل الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة ومتابعتها، وقد ألفيت منه خيرا في الرأي والعلم والخلق، كما أشـــكر من أفاد من المشايخ وطلاب العلم.

تقبل الله منا صالح القول والعمل، ورزقنا حســـن القصـــد، والوصـــول إلى دار كرامته.

الباحث

يوسف بن محمد بن علي الغفيص

١٤٢٢/٢/٧هـ

التمهيد

التمهيد: المواد المعرفية المؤثرة في الانحراف العقدي في أصول الدين[1].

المعتبر عند سائر المسلمين، وأهل الملل السماوية أن قيام العلم الموجب للهداية والمعرفة بحقيقة الإيمان والانقياد، لا يتحصل إلا بما بعث به الرسل من البينات والهدى، التي بها تقوم الحجة على بني آدم، كما هو معروف في كلام الله ورسوله ﷺ، كقوله تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾[2]، وقوله: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[3]، وفي الصحيح عن أبي هريرة مرفوعاً: "والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت و لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار"[4].

كمال الهدى النبوي

ومعلوم أن ما بعث به محمد ﷺ أكمل مما بعث به غيره، وهذا متحقق في أصول الدين وفروعه بإجماع أهل العلم، ومعلوم بالإجماع أن أصول الدين بين الأنبياء واحدة وإنما اختلفت شرائعهم كما ثبت في الصحيح: "نحن معاشر الأنبياء أبناء علات ديننا واحد"[5]، وأهل الكتاب اليهود والنصارى انحرفوا عن كتابهم بما أدخلوه فيه من التحريف، ولهذا عظم في الدين اضطرابهم وغلظ عن معرفة الله حجابهم. بما استعملوه من التحريف لكتابهم، وصاروا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون، وافتراق أهل الكتاب في دينهم من المسائل المعلومة عند سائر أجناس النظار من أهل الشريعة وغيرهم، وهذا البلاء الذي وقع فيه أهل الكتاب وقع في شيء منه طوائف من هذه الأمة بما أحدثوه من البدع في العلم والمعرفة التي فارقوا بها آثار الرسل وهدى الأنبياء.

---

(١) وهذا التمهيد يتضمن القول في أربعة معاني: الفلسفة، وعلم الكلام، والتمييز بين السنة والبدعة، وبيان المقصود بهذه المواد المعرفية المؤثرة، وترى أنها ليست قضايا متسلسلة، فالقصد تضمن التمهيد لها، وليس المراد ذكرها متسلسلة، فهذا يقطع كثيراً من المقصود.

(٢) النساء: آية ١٦٥.

(٣) الإسراء: آية ١٥.

(٤) مسلم (١٢١/١) رقم(١٥٣).

(٥) مسلم (١٤٦٥/٤) رقم (٢٣٦٥).

ومن المعلوم في الشرع والعقل أن العلم الإلهي، وما يتصل به من الشريعة والحكمة لا يمكن اعتبار تفصيله إلا بوحي من عند الله، ولهذا قال تعالى: **﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من عندنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾**[1]، وقال سبحانه: **﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾**[2] إلى أمثال ذلك مما يبين الله فيه أن محمداً ﷺ وهو أكمل الناس فطرة وحنيفية، وأهداهم عقلاً لم يتحصل له البيان والمعرفة المفصلة إلا بما أوحي إليه، ولهذا قال سبحانه في سياق نعمه عليه: **﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾**[3]، وليس المقصود ضلاله بالباطل، بل قصور معرفته بتفاصيل الهدى، فإنه ﷺ قبل بعثته لم يقع فيما هو من الموبقات، ولهذا كان الناس قبل بعثته في ضلال عن الهدى؛ لأنهم إما مشرك يعبد وثناً أو كتابي منحرف عن كتابه، أو متحنف بجمل وآثار يلتحق بها شيء من الهوى والقصور كما في صحيح مسلم من حديث عياض بن حمار المجاشعي قال: قال رسول الله ﷺ: "قال الله تعالى: كل مال نحلته عبداً حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب . ."[4]، ولهذا قال تعالى: **﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي**

---

(١) الشورى: آية ٥٢.

(٢) يوسف: آية ٣.

(٣) الضحى: آية ٧.

(٤) مسلم (٤/١٤٤١) رقم (٢٨٦٥).

كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾[1].

وكان المسلمون على ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول، حتى ظهرت الفتن المغلظة في المسلمين، فلما قتل عثمان رضي الله عنه ووقعت الفتنة فاقتتل المسلمون بصفين مرقت مارقة قد أخبر عنها الرسول ﷺ، فقال: "تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين يقتلهم أولى الطائفتين بالحق"[2]، قال الإمام ابن تيمية: "وكان مروقها لما حكم الحكمان وافترق الناس على غير اتفاق"[3]، فظهرت بهذا بدعة الخوارج، وكان أصل بدعتهم الطعن في رواية الصحابة لما هو من سنة الرسول ﷺ، والطعن في هدي أصحاب الرسول ﷺ، ولقد كان أصلهم نبغ زمن النبوة لما اعترض على قسم الرسول ﷺ ففي الصحيحين: أن علي بن أبي طالب بعث إلى رسول الله ﷺ من اليمن بذهب في أديم مقروظ لم يحصل من ترابه فقسمه النبي ﷺ بين أربعة نفر . . . فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشز الجبهة كث اللحية محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال رسول الله ﷺ: "ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله"، فقام خالد بن الوليد ــ وفي رواية عمر ابن الخطاب ــ وقال: دعني أضرب عنقه، فقال رسول الله: لعله أن يكون يصلي، قال: وكم من مصلٍ يقول بلسانه ما ليس في قلبه، قال: إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم، ثم نظر إليه وهو مقف فقال: إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وقراءتكم مع قرائتهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد . . ."[4]، وحديث

ظهور الفتن في المسلمين وأثره في ظهور الانحراف العلمي

---

(١) الأعراف: آية ١٥٦.

(٢) رواه مسلم (٦١٢/٢) رقم (١٠٦٥)، والبخاري بمعناه (٥٣٠/٢) رقم (٣٦١٠).

(٣) منهاج السنة (٣٠٦/١).

(٤) البخاري (١٦٢/٣) رقم (٤٣٥١)، ومسلم (٦٠٩/٢) رقم (١٠٦٤).

الخوارج متواتر وقد رواه مسلم في صحيحه من أوجه ذكر البخاري بعضاً منها، وقال الإمام أحمد: صح الحديث في الخوارج من عشرة أوجه[1].

وصار هؤلاء الخوارج لما ظهروا فيهم سيف وشدة على المسلمين، ولهذا كان قتالهم مشروعاً بالنص والإجماع[2]، دفعاً لصولهم على المسلمين، ولم ينحرفوا بتلقي مبتدع في الإسلام من أصله[3]، بل كانوا يعتبرون دلالة القرآن ويتأولونه على غير تأويله، وحدثت أيضاً بدعة التشيع وكانوا على غير وجه في هذا المقام فمنهم الغلاة المدعون إلهية علي، ومنهم المدعون النص على علي السابون لأبي بكر وعمر، ومنهم المفضلة الذين كان يفضلونه على أبي بكر وعمر، وقد قضى أمير المؤمنين في هذه الطوائف الثلاث، بخلاف الشيعة الأنصار فهذا قول أئمة الصحابة وأئمة السنة والحديث وكان قضاؤه رضي الله عنه بمقتضى الشريعة والسنة، وإن كان له نوع اجتهاد في التفصيل قد ينازع فيه فإنه حرق الغالية المؤلهين له، وقتْل هؤلاء واجب باتفاق المسلمين لكن في تحريقهم نزاع، وقد ذهب ابن عباس وغيره من أئمة الفقهاء إلى عدم جوازه لما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ بعث رجلين فقال: إن لقيتما فلاناً وفلاناً فأحرقوهما، ثم أرسل في آثارهما فقال: ماذا قلت لكما، فأخبراه، فقال: لا، ولكن إن لقيتما فلاناً وفلاناً فاقتلوهما، فإنه لا يعذب بعذاب الله"[4]، وهذا مأخذ ابن عباس ولهذا قال: أما أنا فلو كنت لم أحرقهم؛ لنهي النبي ﷺ أن يعذب بعذاب الله، ولضربت أعناقهم لقول النبي ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه"[5].

قال الإمام ابن تيمية: "وأما السابة الذين يسبون أبا بكر وعمر فإن علياً لما بلغه ذلك طلب ابن السوداء الذي بلغه ذلك عنه، وقيل إنه أراد قتله فهرب منه إلى أرض قرقيسيا، وأما المفضلة الذين يفضلونه على أبي بكر وعمر، فروي عنه أنه قال: لا أوتى

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٢ـ ٥١٣).

(٣) المقصود لم يدخل عليهم مادة علمية في التلقي كالفلسفة ونحوها.

(٤) رواه البخاري (٢/٣٦٢) رقم (٣٠١٦).

(٥) رواه البخاري (١/٣١٤) رقم (٨٤٣).

بأحد يفضلني على أبي بكر وعمر إلا ضربته حد المفتري[1]، وقد تواتر عنه أنه كـــان يقول على منبر الكوفة: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر، روى هذا عنه مــن أكثر من ثمانين وجهاً . . . . ولهذا كانت الشيعة المتقدمون كلهم متفقين على تفضيـل أبي بكر وعمر، كما ذكر ذلك غير واحد"[2].

ظهور أصناف البـدع في أصول الديـن

وفي الجملة فلما وقعت الفتنة حدثت هاتان البدعتان: بدعة الخـوارج والشـيعة وكان ذلك في آخر عصر الخلفاء الراشدين، ثم في أواخر عصر الصحابة حدثت بدعـة القدرية والمرجئة، فأنكر ذلك بقية الصحابة وأئمة التابعين[3]، وكانت بدعة القدريـة وقعت زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبني أمية بعد إمـارة معاويـة، وهاتـان البدعتان بدعة القدر والإرجاء وقع فيما هو منها طائفة من العلماء والعباد، كما هــو معروف عن كثير من رجال الحديث والإسناد في البصرة وغيرها من الأمصار العراقيـة والشامية، وهؤلاء لم يتخذوا القول بالقدر على الطريقة التي استعملها أرباب الكلام من المعتزلة وأمثالهم، وإن كانوا يوافقونهم فيما هو من مقالاتهم في هذا الباب، وقد تكلـم كثير من الكوفيين كحماد بن أبي سليمان وغيره بما هو من الإرجـاء المذمـوم عنـد السلف، بخلاف بدعة الخوارج والشيعة فإنها لم تدخل على أحد من المعتبرين المعروفـين بالسنة والجماعة، فإن نفور الناس عن مقالة الخوارج أمر شـائع في جمـهور طوائـف المسلمين، ولا سيما معتبرهم في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلـك، فـإن المعتزلـة تخالفهم في هذا مع موافقتهم إياهم في الحكم، وكذلك بدع الشيعة فإنها من المفارقـات لقول جماهير المسلمين، حتى المفضلة لعلي على أبي بكر وعمر، فإن قولهم منكر عنـد جماهير طوائف المسلمين لمخالفته الكتاب والسنة وسنة المسلمين وعملهم.

وفي الجملة فهذه البدع الأربع التي أدركت مَنْ هم من الصحابة (بدع الخـوارج وبدعة الشيعة، وبدعة القدرية، وبدعة المرجئة)، كانت تقال في الجملة على معتبر مـن

---

(١) السنة لابن أبي عاصم (٢/٥٧٥) رقم (١٢١٩)، السنة لعبدالله بن الإمام أحمد (٢/٥٦٢) رقم(١٣١٢).

(٢) منهاج السنة (١/٣٠٨).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٣٠٦ـــ ٣٠٩).

الجهل والهوى والبغي، ولهذا لم يتخذ كثير من أربابها من أصول العلم المتلقى عن غير الرسل ما يستدل به على هذه البدع في مبدئها الأول، إلا ما يقع في قول غالية الشيعة المؤلهة، فإن قولهم أصله من ضلال قوم من المتفلسفة التناسخية من أهل فارس والهند كما ذكره أرباب المقالات[1]، ولهذا فإن هذا القول باتفاق المسلمين من مقالات الزنادقة والملاحدة الذين أرادوا إفساد دين المسلمين، وهذا من جنس مقالات أصحاب الروحانيات، بل هؤلاء خير منهم، فإنهم يعظمون مقام الواحد، ويترهونه عن مماثلة الحوادث، ويقرون بالعجز، ويصيرون إلى طلب التوسط إلى غير ذلك مما هو معروف في أصناف دين الكفار من الصابئة، والمجوسية، والمتفلسفة وغيرهم، وكذا قول غالية القدرية فإن أصله من مقالات بعض المتفلسفة.

والمقصود أن الخوارج وأمثالهم من الشيعة السابة، والمفضلة وطوائف من القدرية والمرجئة، لم تكن بدعتهم محصلة من علم متلقى يختص به قوم من الكفار من الفلاسفة أو غيرهم وإن كان قوم من القدرية والمرجئة صاروا يعتبرون هذا القول بما هو من المقالات المأثورة عن سالف الأمم من المتفلسفة وغيرهم، وهذا يقع في الاستدلال وأصول المقالات، ثم في آخر عصر التابعين حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات، وإن كان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم، فطلبه خالد بن عبدالله القسري من أمراء الأموية فقتله، وكان قتله محمودا عند أئمة المسلمين، وإن اختلف في مقصود السلطان فيه، ثم ظهر الجهم بن صفوان بهذه البدعة ودخلت فيما هو من بدعته المعتزلة وصاروا يشاركون الجهم وأتباعه في نفي قيام الصفات بذات الباري، ويخالفونه في كثير من الأصول، ولهذا صار كثير من الأئمة يضيفون سائر النفاة زمن السلف والأئمة إلى الجهمية، وإلا فإن المعتزلة تخالف الجهم في الإيمان، والأسماء والأحكام، والقدر إلى غير ذلك، ولهذا ذكر ابن الخياط المعتزلي عن أصحابه تكفير جهم بن صفوان[2].

ظهور علم الكلام وأثره العلمي

والمقصود أن هؤلاء الجهمية نفاة الصفات هم أول من تكلم في المسلمين بإثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام، وإثبات حدوثها بحدوث الأعراض، وقالوا: الأجسام

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (١/٢٥٤).

(٢) الانتصار لابن الخياط (١٢٦ــ ١٣٠).

لا تنفك عن الأعراض وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها(١)، فهذا هو أصل مقالة هؤلاء في الجمل الإلهية التي تكلم فيها نظار المسلمين، ثم تفرعوا عن هذا الأصل، فصار الجهم بن صفوان وأمثاله نفاة محضة، وتكلم المعتزلة بما هو من جنس مقالته، وعن هذه الطريقة تفرعت مقالة الكلابية التي أحدثها عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري، وعلى طريقته نسج أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي وأصحابهم في الجملة، وبين هذه الطوائف مقامات من الفرق والجمع ليس هذا محل ذكره، لكن سائر هذه الطوائف صار معتبرهم فيما يقولونه في الإلهيات ما أحدثوه من الكلام المذموم عند السلف، وهذا العلم أعني علم الكلام هو من أصول الفساد العلمي الذي تحصل عنه ضلال كثير من طوائف المسلمين، حتى صار متأخروهم يستعملونه في سائر الموارد، حتى في قولهم في القدر والإرجاء وأمثال ذلك، مما كان أصل الغلط فيه جهل بالسنن، أو هوى عن الحق مما تحصل عنه ثبات هذه البدع عند أصحابها، حتى صار كثير من نظار هؤلاء المتكلمة يجعلون سائر موارد أصول الدين معتبرة بهذا العلم، إما طريقة في الأقيسة والتحصيل وإما استدلالاً محضاً، كما هي طريقة المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأمثالهم، وعن هذا الاعتبار نقل عن النظام قوله بالصرفة، وعن ثمامة قوله بالسخرة إلى أمثال ذلك(٢) من المقالات الكفرِ المخالفة لأصول دين المرسلين، ولهذا صار هذا الأصل الذي تستعمله الجهمية تستعمله الرافضة المشبهة، وهذا من شواهد العلم بفساده، فإن معطلة الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم من النفاة وكذا أرباب التشبيه والتجسيم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم وغيرهما من المشبهة وكذا الكرامية المجسمة يستعملون هذه الطريقة(٣).

والمقصود في هذا المقام معرفة ما أوجب الانحراف في معتقد كثير من المسلمين

---

(١) انظر منهاج السنة (١/٣٠٩ـ ٣١٠).

(٢) انظر الملل والنحل (١/٥٦، ٧١).

(٣) انظر منهاج السنة (١/٣١١)، الملل والنحل (١/٨٦).

وهذا من جهة أسبابه ومقتضياته متعدد، وإذا كان اصل ظهور كثير من البدع في الجملة لم يتفرع عن مقتضى علمي من خارج فإن ظهور علم الكلام في المسلمين واتخاذ كثير من نظار المسلمين لهذا، ودفعهم أصول الفلسفة المعروفة عن ملاحدة الفلاسفة القائلين بقدم العالم به، كما اتخذ هذا أئمة المعتزلة وأمثالهم من نظار المسلمين فهذا من أخص موجبات الانحراف في أصول الدين، ثم حدث بعد ظهور هذا الكلام وأهله المتفلسفة المتحلون للشريعة، وصار مقصودهم تقريب فلسفتهم إلى دين المسلمين بما اتخذوه من طرق الجمع التي يعلم عند سائر العقلاء أنها من موجبات التفريق، ولهذا لما كانت أصولهم النظرية يعلم مناقضتها لما جاء به الرسول ﷺ، صار كثير من أعيانهم يستعملون الطرق المعتبرة بالأحوال والشهود، وصاروا يضافون إلى مقامات التعبد والعرفان والولاية والتبس أمرهم على كثير من فضلاء العباد وأصحاب الشريعة، وصار منهم من يعتبر أصول الشريعة في الأحكام، ويتخذ ما هو من المذاهب المعروفة عند المسلمين مع اعتباره فلسفة أئمة الملاحدة كأرسطو وأمثاله، كما هي طريقة أبي الوليد ابن رشد وأمثاله.

ظهور المتفلسفة المليّة

وقد كان حدوث هؤلاء المتفلسفة المتحلين للشريعة بعد انقراض القرون الثلاثة الفاضلة، ولهذا ظهروا في الأمصار التي لم يكثر فيها الحديث والرواية كبعض الأمصار العجمية، وصار فيهم قوم معروفون بالزندقة والإلحاد كالخرمية أتباع بابك الخرمي والقرامطة أتباع أبي سعيد الجنابي، وأمثالهم من زنادقة الباطنة المتشيعة[1].

وفي الجملة فحدوث علم الكلام في المسلمين أمكن حدوث علوم المتفلسفة فإنهما من مشكاة واحدة، ولهذا فإن جمهور قول نظار المتفلسفة كأبي نصر الفارابي وابن سينا وأبي الوليد بن رشد وغيرهم كان في دفع مقالات المتكلمة من المعتزلة والأشعرية وأمثالها، والمقصود أن علم الكلام هو الذي نفّق علوم المتفلسفة في المسلمين مع ما عليه المتكلمة من المعتزلة والأشعرية والماتريدية من دفع لأقاويل هؤلاء المتفلسفة، لكن لما كان أصل علمهم الكلامي مولداً عن الفلسفة التي أخذ منها هؤلاء، صاروا لا يستطيعون دفع ما قصدوه من مقالات هؤلاء المتفلسفة إلا بمعارضة ما جاء في القرآن والحديث مما

(١) انظر الملل والنحل (١/٢١٦)، فضائح الباطنية (١٤ــ ١٦)، البداية والنهاية (١١/١٢)، تاريخ الطبري (١٠/٧١ــ ٨٥)، منهاج السنة (١/٣١٦).

هو معروف في دين المسلمين، واعتبر ذلك بما قصده المتكلمون في رد قول المتفلسفة القائلين بقدم العالم، فإنهم لم يحصلوا حدوث العالم إلا بنفي قيام الصفات بذات الباري أو نفي قيام الأفعال المتعلقة بالمشيئة، كما هما طريقان معروفان لأرباب الكلام، والأول هو مسلك جهم وذويه والمعتزلة، والثاني هو مسلك ابن كلاب والأشعري والماتريدي وأصحابهم.

وكذلك لما قصدوا إفساد قول المتفلسفة بأن الرب موجب بالذات وهو القول الذي يذكره ابن سينا وأمثاله، وأصله قول أرسطو في العلة الأولى والمحرك الذي لا يتحرك لكن ابن سينا أراد تقريبه إلى دين المسلمين ومقالاتهم، فصار المتكلمة يدفعون هذا بما قرروه في أن الرب قادر، ثم يفسرون القادر بما يوجب حدوث فعله بعد أن لم يكن[1] وهذا مخالف لصريح المنقول والمعقول، وعن هذا صار يرد عليهم عند سائر العقلاء من أصناف أهل الإثبات، والمتفلسفة، لزوم التسلسل والترجيح بلا مرجح، وصار هؤلاء المتكلمة من المعتزلة والأشعرية يخالفون ما هو معلوم بصريح المنقول وصحيح المعقول إلى أمثال ذلك من موجبات الضلال التي اتخذها هؤلاء عن هؤلاء وهؤلاء عن هؤلاء.

فهاتان المادتان علم الكلام والفلسفة هما جماع الغلط العلمي الذي اطرد في تاريخ المسلمين في أكثر طوائفهم، والمتكلمون اتخذوا في مبدأ أمرهم معارضة أئمة السنة والحديث، مع ما كانوا يقولونه في الرد على المتفلسفة وهذا أصل طريقة الجهمية ومتقدمي المعتزلة، ثم تخفف عن هذا كثير من المعتزلة المتأخرة ولم يكن من بالغ عنايتهم إظهار الطعن على أعيان الأئمة، بل صاروا يذمون بالجمل والعموم، وهذه طريقة أبي الحسين البصري وأمثاله من المعتزلة المتفقهة، بخلاف مقدميهم فقد كانوا معروفين بالطعن على أعيان الأئمة، من جنس طريقة الرافضة وأمثالها، ودخل مذهب المعتزلة في كثير من طوائف الشيعة ولا سيما بعد المائة الثالثة، فإن أصل قول الرافضة القول بالإمامة وما يلتحق بهذا الباب، ولم يكن يكثر فيهم من هو من الأعيان المعروفين بالتحصيل للمعارف والمقامات التي اشتغل بها النظار، فصارت الرافضة إلى مسلك المعتزلة في الجملة في المقالات الإلهية والقدر ــ وإن كان بعض قدمائهم كانوا ينتحلون

---

(١) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٨٢).

التشبيه ولا يقولون بالقدر على طريقة القدرية ــ ولهذا صاروا ينقلون عن المعتزلة في هذا الباب وهذا الباب، وإلا ليس لهم قدم تحصيل في الجملة في مبدأ أمرهم لهذه الطريقة المنقولة عن المعتزلة، فإنهم من أجهل الناس في المنقول والمعقول، وهذا معتبر بما صنفوه من كتبهم كما في التصانيف التي صنفها أعيان أئمتهم كالكافي، وبحار الأنوار، وفصل الخطاب، وغيرها مما صنفه الكليني وابن بابويه القمي، والمجلسي صاحب البحار والعياشي صاحب التفسير، والنعمان صاحب الغيبة، والطبرسي صاحب الاحتجاج إلى أمثال ذلك، حتى كلامهم في الشريعة يعلم به فساد تحصيلهم لهذا الباب وقد عرف جهلهم بالقياس الصحيح وقواعد الشريعة، فضلاً عن جهلهم بالسنن والآثار، وهذا معتبر بطعنهم في الروايات المحفوظة، وما ذكروه من الروايات الباطلة، واعتبرْ ذلك بما ذكره محمد بن الحسن العاملي في وسائل الشريعة، وهو أخص كتبهم وأجمعها في الأحكام، وقد اعتبر فيه ما ذكره غيره قبله، وكذلك طوائف من الزيدية المتأخرة صاروا يميلون إلى قول المعتزلة، ويعتبرونه من مقالاتهم في القدر والصفات والأسماء والأحكام ما خالفوا به أئمتهم الأولى، ودخل من هذا المذهب الذي ذكره المعتزلة، جمل على قوم من الخوارج المتأخرة من الإباضية وغيرهم، فتكلم قوم من هؤلاء في الصفات بما هو من طريقة المعتزلة، ومعلوم أن أئمة الخوارج الأولى عبدالله بن إباض ونجدة بن عامر ونافع ابن الأزرق وأمثالهم ما كانوا يتخوضون في هذا الباب بمثل هذا، ولهذا صار حذاق الإباضية ينفون القول بخلق القرآن لمثل هذا، وهذه مسألة نزاع بين الخوارج المتأخرين.

حال قدماء المتكلمين، وظهور متكلمة الصفاتية

وفي الجملة فأرباب الكلام المحدث من الجهمية والمعتزلة كانوا في مبدأ أمرهم يظهرون الطعن على أرباب السنة والحديث، ويظهرون مخالفة السلف والأئمة والطعن فيما هو من السنن والآثار، ولهذا لم تدخل مقالاتهم على من يعرف بالسنة حتى جاء قوم من المتكلمين الذين شاركوا هؤلاء في هذا العلم، وشاركوهم في أصول المقالات الكلامية التي هي معتبرهم في الإلهيات، مع ما لهم من الاختصاص عنهم بالإعراض عن إظهار الطعن على أئمة السنة، فضلاً عن طعنهم على المعتزلة ومعطلة الصفات وتقصيرهم في تحقيق الاعتبار بهذه الطرق الكلامية التي شاركوا فيها المعتزلة، وكان مقدمهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري المتكلم، فصار يطعن على المعتزلة

في مسألة القرآن، وينفي خلقه ويثبت كلام الرب، لكن ينتحل فيه طريقة محدثة، فصار لقوله ظهور عند طائفة من المائلين إلى السنة والعبادة، كالحارث بن أسد المحاسبي صاحب الرعاية وأمثاله، وصار هؤلاء الكلابية يستعمل نظارهم الطريقة الكلامية، التي أحدثها الجهمية والمعتزلة لتقرير مذهبهم الذي خالفوا فيه المعتزلة وأمثالهم من الجهمية وصاروا يضافون إلى الإثبات، ثم بعد ذلك وبعد عصر الأئمة صار كثير من الفقهاء والمنتسبين إلى السنة يضيفونهم إلى السنة والجماعة، وظهر أبو الحسن الأشعري في العراق، وأبو منصور الماتريدي في البلاد العجمية، وشاع لهما عناية بالرد على المعتزلة وصار لهما انتساب للسنة والجماعة، ولا سيما ما كان لأبي الحسن الأشعري، فإن عنايته بهذا مشهورة بعد أن ترك الاعتزال وكان مبدأ أمره عليه، حتى عرف به وكان من أصحاب أبي علي الجبائي، ثم تركه وهذا مجمع عليه بين الناس من أهل النظر وأرباب المقالات، ثم صار إلى الانتساب للسنة والجماعة، وعظم طريقة أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، لكنه انتحل طريقة المتكلمين قبله، وصار قوله في أصول الدين مركبا من مقالات مختلفة، فله ميل إلى جهم وذويه في مسألة الإيمان والقدر، وله ميل إلى المعتزلة في الأفعال، وميل إلى السلف والأئمة في أصل الإثبات، إلى أمثال ذلك مما هو معروف في كتبه التي صنفها، وبعضها أقرب من بعض، كالموجز واللمع والمقالات والرسالة والإبانة، مع ما عرف به من تعظيم السنة والجماعة.

حال أبي الحسن الأشعري والماتريدي

والمقصود أن الأشعري سلك في الصفات من جنس مسلك ابن كلاب وأصحابه وهي طريقة مركبة من قول السلف وقول المعتزلة. والماتريدي طريقته في أصول الدين مقاربة لطريقة الأشعرية لكنه ينحرف عن السنة والأئمة بما لا يقع مثله لفضلاء الأشعرية، كأبي الحسن والقاضي أبي بكر وأمثالهم، فلما شاع هذان المذهبان، مذهب أبي الحسن الأشعري، ومذهب أبي منصور الماتريدي، وصاروا يضيفون أقوالهم إلى السنة والجماعة، اختلط قولهم على كثير من فضلاء أصحاب الأئمة، وصار قول الأشعري شائعا في أصحاب الشافعي ومالك، وقول الماتريدي شائعا في الحنفية مع ما يقع لبعض أصحاب الأئمة من مخالفة هذا وهذا، وتحقيق قول السلف أو الميل إلى غير ذلك من المقالات، ولما كان قول الماتريدي معتبرا عند الحنفية مع ما في طريقته من مقاربة طريقة

المعتزلة، صار نفور كثير من المنتسبين للسنة والجماعة المعظمين للسلف عنه مشهوراً فلم تدخل طريقته على جمهور أصحاب الأئمة، بخلاف طريقة الأشعري، فلما قاربها من قرب إلى السنة حتى صارت أقرب الطرق الكلامية إلى السنة والجماعة، وانتساب أبي الحسن لأحمد بن حنبل وإظهاره الثناء على قول أهل السنة وذم البدع نفّق قول الأشعرية في الناس، حتى صاروا يضافون إلى السنة وطريقة الأئمة لهذه المقتضيات وغيرها.

ومعلوم أن كثيراً مما ذكره الأشعرية في مذهبهم محصل في الجملة من الطرق المحدثة، فقد كانوا يعتبرون علم الكلام ويقولون على معتبره، وهذا معروف في قولهم في الإلهيات وغيرها، حتى تكلم قوم منهم بما هو من جنس طرق المعتزلة، كما هو حال أبي المعالي وذويه، وابن الخطيب وذويه، واعتبره بما يذكره أبو المعالي في الشامل والإرشاد وما يذكره الرازي في المطالب العالية ونهاية العقول والأربعين وأمثالها، فضلاً عما اتخذه بعض متأخريهم من أصول العلوم الفلسفية، وهذا يقع قدر منه عند ابن الخطيب الرازي كما يذكره في المباحث المشرقية والمطالب العالية وغيرها.

وفي الجملة فإن الطريقة الكلامية التي أتخذها الجهمية والمعتزلة، وإن اشتهر ذم السلف لها، إلا أن اعتبار الأشعرية لها مع ما خالفوا فيه المعتزلة في الدلائل والمسائل، هو من أخص مقتضيات اطراد الوهم في كثير من أعصار المسلمين في المسائل الإلهية وغيرها، ولهذا صارت طريقة الأشعري مزلة أقدام لكثير من الفضلاء من أصحاب الأئمة من الفقهاء وشراح الحديث وأهل التصانيف، ومعلوم أن أبا الحسن الأشعري له إمامة ديانة معروفة وقصد للسنة، لكنه لم يكن على معرفة بالسنن والآثار وتفاصيل مقالات السلف، بخلاف علمه بالكلام وأهله، ومقالات الناس فهو علم مفصل، واعتبرْ ذلك بتفصيله لمقالات سائر الطوائف، ثم إجماله لمقالة أهل السنة والحديث بجمل مجملة كما ذكره في كتاب المقالات، ولهذا لم يعرف الفرق بينهم وبين الكلابية في كثير من الموارد فانتحل طريقة ابن كلاب في كثير من الموارد لعدم معرفته بمفارقته السنة والجماعة من هذا الوجه.

والناظر فيما صنفه الأشعري كاللمع والإبانة وما صنفه القاضي أبو بكر كالتمهيد والإنصاف وما صنفه عبدالقاهر البغدادي في أصول الدين وما صنفه أبو

المعالي في الشامل والإرشاد، وما صنفه أبو حامد في القواعد والاقتصاد وغيرها، وما صنفه محمد بن عمر الرازي في الأربعين والمطالب ونهاية العقول، وما صنفه أبو الحسن الآمدي في غاية المرام، وما ذكره الأيجي في المواقف، وأمثال ذلك من مصنفات الأشعرية، يقع له العلم أن طريقتهم ليست هي الطريقة التي عليها أئمة السلف مع كونها أقرب الطرق الكلامية إلى مذهب هؤلاء، وبعضها خير من بعض، وهذا معروف عند محققي أهل النظر، بل ذكره حذاق هؤلاء الأشعرية، كأبي المعالي في الرسالة النظامية، فإنها مبنية على هذه الطريقة[1]، وذكره أبو حامد الغزالي في طرف من قوله[2]، ولا سيما إذا مال إلى القول في التصوف وامتداحه، فإنه يوهن الطريقة الكلامية بكونها ليست مأثورة عن سلف الأمة، وكذا ما ذكره الشهرستاني في مقدمة نهاية الإقدام[3]، وما ذكره الرازي في كتابه أقسام اللذات[4]، فهذا أصل هذه الطرق الكلامية وترتيبها، ثم بعد حدوث علم الكلام حدثت المتفلسفة وصار مقصودهم نقل مقالات سلفهم إلى المسلمين، وهم في هذا على غير مرتبة، وصار لهم عناية بمخالفة المتكلمين وللمتكلمين عناية بالرد عليهم، كما فعل القاضي أبو بكر في الدقائق والانتصار والشهرستاني في المصارعة وأبو حامد في التهافت، وهؤلاء المتفلسفة شر من المتكلمين وفي مقالاتهم من الزندقة والإلحاد ما هو معروف عند جمهور المسلمين، ولهذا صاروا ينتحلون الطرق المقربة لهم، فصار خلق منهم إلى التصوف، كما هي طريقة فلاسفة الصوفية، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، وابن الفارض، والسهروردي، وأمثالهم من صوفية الفلاسفة، وصار خلق منهم ينتحلون التشيع ــ تشيع الباطنية ــ كما هي طريقة فلاسفة الإسماعيلية، والقرامطة وأمثالهم، وصار نظارهم تارة يوافقون هذه الطرق، وتارة يستعملون طريقة النظر، فيجمعون هذا وهذا، كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله، وبعض نظارهم مالوا عن التصوف والتشيع إلى التفقه في الشريعة، كما هي

أصناف المتفلسفة الملية

(١) انظر الرسالة النظامية للجويني (٢٠ــ ٣٤).

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٨).

(٣) انظر نهاية الإقدام (٣).

(٤) انظر نقل ابن تيمية بعضا من قوله في درء التعارض (١/ ١٦٠)، وكتاب الرازي أفاد د/محمد رشاد سالم أنه مخطوط في الهند.

طريقة ابن رشد وأمثاله، ولهذا كان هو وأمثاله أقرب إلى الشريعة وأهلها من باطنية الفلاسفة المتصوفة والمتشيعة، فإنهم يقع في كلامهم من الزندقة ومعارضة الشريعة، ما لا يستعمله أمثال هؤلاء المائلين إلى التفقه والشريعة، كما يقع ذلك في كلام أبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية، وفي رسائل إخوان الصفا، وأمثالها من كتب الباطنية الإسماعيلية، وكتب متصوفة هؤلاء، كفصوص الحكم لابن عربي الطائي ورسالة الألواح وبد العارف لابن سبعين وأمثالها. وهؤلاء المتفلسفة في قول مختلف وينتحلون من مذاهب الفلاسفة الأولى ما ناسب ذوقهم ومحصلهم، فليس معتبرهم موافقة دين المسلمين، لما صرحوا به أن الأنبياء لم يذكروا الحقيقة الإلهية في نفس الأمر بل ما ذكروه تخييل للجمهور لتعذر الحقيقة على عقولهم، ويجعلون ما يختارونه هو المقصود الإلهي في نفس الأمر، كما يذكر هذا ابن سينا[1] وأمثاله، وابن رشد وأمثاله[2].

وفي الجملة فهاتان المادتان (علم الكلام والفلسفة): هما أخص ما دخل على المسلمين في علومهم، ومعارفهم المتعلقة بالعلم الإلهي، بل وغيره من علوم أصول الشريعة التي دخلها علم الكلام، والأحوال التي دخلها فلسفة الباطنية، فإن الفلاسفة صنفان: نظارية وباطنية، وباطنيتهم صنفان: متصوفة ومتشيعة، وفساد الطرق الفلسفية مشهور عند جمهور المسلمين، بخلاف كثير من الطرق الكلامية، ولا سيما التي استعملها متكلمة الصفاتية كأبي الحسن وأمثاله، فإنها صارت مزلة أقدام لكثير من فضلاء نظار المسلمين وفقهائهم، ومعلوم عند سائر محققي النظار أن مادة العلم الكلامي بين سائر أجناس المتكلمة، من المعتزلة، والجهمية، والأشعرية، والكلابية، والماتريدية، والكرامية وأمثالهم واحدة، وإنما يختلفون في تعيين المقدمات وترتيب النتائج، ولهذا صاروا يتفقون من وجه ويختلفون من وجه، بل تجد معتبرهم من الأصول الكلامية في المقامات الكبار واحدة في الجملة، وإنما يختلفون في بعض مقاصدها، كاستعمال سائر هؤلاء لدليل الأعراض الذي أثبتوا به حدوث العالم كما سيأتي إبانته[3]، مع أنه مما

(١) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ـ ٤٥).

(٢) انظر الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: د/الجابري (١٣٩ـ ١٤٤).

(٣) في الباب الثاني، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

لا نزاع فيه أن هؤلاء المتكلمة درجات في قربهم إلى الكتاب والسنة وأئمة السلف وكذا مقالاتهم ليست على مقام واحد، وهذا متحقق في أصناف الطوائف، بل وفي الطائفة نفسها، فكثير من متأخري المعتزلة خير من كثير من متقدميهم، وقدماء الأشعرية في الجملة خير من متأخريهم، وأئمة الكلابية والصفاتية خير من متأخري متكلمة الصفاتية، والأشعرية في الجملة خير من الماتريدية، إلى أمثال ذلك، وهذا معتبر في جمل الحكم وليس في سائر المقالات والمقاصد.

ما قيل في تعريف علم الكلام

لكن المقصود هنا معرفة أن الطرق الكلامية المستعملة عند أجناس النظار، ترجع إلى مشكاة واحدة، وهنا اختلف الناس في تعريف هذا العلم الذي دخل على المسلمين وصار كثير ممن يتكلمون فيه لا يعينونه إلا بالأدلة العقلية المحققة للعقائد الإيمانية، كما يذكره ابن خلدون صاحب المقدمة، قال: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[١].

ومعلوم أن هذا الحد معلوم الفساد بإجماع النظار؛ فإن علم الكلام أول من استعمله لا ينتحلون السنة والجماعة، وهم أئمة الجهمية وأئمة المعتزلة الأولى ومفارقتهم للسنة معلوم بإجماع الطوائف، لكنه أراد ما عرفه من كلام الأشعرية في هذا العلم، فأدخل فيه هذا العموم، وقد كان يقال: إن هذا العلم هو العلم بالدلائل العقلية الموجبة للعقائد الإيمانية، ويقال: هو إثبات العقائد القرآنية بالدلائل العقلية، كما ذكر مثل هذا الإيجي والتفتازاني[٢]، ولما استعمله الأشعرية صاروا يقولون: إن طريقة متكلمة الصفاتية يقصد بها إثبات العقائد السلفية بالحجج الكلامية، كما يذكره الشهرستاني وأمثاله، قال في الملل والنحل: "وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه، فمنهم مالك ابن أنس إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ومثل أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود

---

١) مقدمة ابن خلدون (٤٥٨).

٢) انظر المواقف (٧)، شرح المقاصد (١/١٦٥).

ابن علي الأصفهاني، ومن تابعهم حتى انتهى الزمان إلى عبدالله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعضهم، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما[1]، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت اسم الصفاتية إلى الأشعرية"[2].

وفي الجملة فالتعريف العام لهذا العلم عند المتكلمين هو ما ذكره صاحب المواقف قال: "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"[3].

فهذا هو المعتبر عند المتكلمين، ومقلديهم في حد هذا العلم، ومعلوم أن هذا الحد فيه من التناقض ومعارضة الشريعة ما يدل على فساده؛ فإنه إن كان يقصد به الإثبات ودفع المعارض لا يكون له اختصاص إلا بامتياز به، وهذا يوجب الطعن في الأدلة النقلية المتلقاة عن الوحي، فضلا عن كونه يوجب التفريق بين الخبري المحض، وما بني على المعتبر العقلي، فعلى هذه الطريقة لا تكون الأدلة النقلية إلا خبرية محضة مبنية على صدق المخبر، وليس معها ما يقتضي الثبوت بذاته لسائر أهل الخطاب، وهذا هو ما ذكره بعض غلاة متكلميهم، قال الإمام ابن تيمية: ". . . يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريقة الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين

---

(١) انظر هذه المناظرة المنقولة: وفيات الأعيان (٢٦٧/٤)، وطبقات السبكي (٣٥٦/٣).

(٢) الملل والنحل (٩٣/١).

(٣) المواقف للأيجي (٧).

من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: **﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾**[1] فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمى الله آيتي موسى برهانين: **﴿فذانك برهانان من ربك﴾**[2] ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة، والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي، الحيرة، والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلاً أو شمولاً . . "[3].

ومعلوم أن هذه الطريقة التي عليها غلاتهم، وهي لازمة لسائرهم توجب أن يكون القرآن والحديث ليس فيهما إلا ذكر الحق دون دليله، وتعيينه، ودفع الباطل هذا مع ما ينتهون إليه من كون الدلائل الكلامية ولا سيما في المطالب الإلهية مخالفة للظواهر النقلية، مما يحصل به أن هذه الدلائل لا معنى لها بوجه عند التحقيق، وهذا من أعظم الضلال والخطأ في كلام الله ورسوله، ولهذا لما عرف السلف حقيقة هذا العلم (علم الكلام) أجمعوا على ذمه وفساده، كما هو مذكور في كتب السنة، وقد صنف في هذا أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، من الحنبلية المعظمين للسلف المثبتين للصفات، وإن كان قد يبالغ في الإثبات، ويميل إلى بعض مقالات التجهم في القدر والتعليل مع تكفيره للجهمية، وفيه تصوف مائل عن السنة، لكن له قدم صدق في الذب عن السنة وذم

---

(١) الزمر : آية ٢٧.

(٢) القصص : آية ٣٢.

(٣) درء التعارض (١/٢٨ــ ٢٩).

الكلام، وإن كان يزيد تارة في هذا بما لا يوافق عليه عند أئمة السنة، فصنف كتاب ذم الكلام ذكر فيه الآثار السلفية في ذم هذا العلم وبيان فساده، وذمه مُجمع عليه بين أئمة السلف وفقهاء المسلمين المتقدمين، وهذا مذهب الأئمة الأربعة وأئمة أصحابهم[1].

وأئمة الكلام الأولى كالجعد بن درهم والجهم بن صفوان وأمثالهم ليس لهم مقام صدق في الأمة، بل هم معروفون بالبدع والمحدثات، وكذلك أئمة المعتزلة، كأبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام وأمثالهم، فإن عنايتهم بهذا العلم، وذكره في المسلمين معروفة وليس هؤلاء وأمثالهم ممن يوزن الحق بهم ويصار إلى طريقتهم، وإنما نفق هذا العلم في كثير من الفقهاء والمتصوفة والمنتسبين إلى السنة، لما انتسب بعض أعيان المتكلمة إلى أئمة السنة والحديث، وأظهروا تعظيم السنة والجماعة، كما هي طريقة الأشعري وفضلاء أصحابه، ولهذا كانت الحنبلية والأشعرية متوالفين زمن القاضي أبي بكر الباقلاني وأمثاله، حتى حدثت فتنة القشيري زمن الدولة السلجوقية وجرى بين الأشعرية والحنبلية الفرائية أتباع القاضي أبي يعلى ما هو معروف[2].

وصنف أبو القاسم القشيري رسالة الشكاية، يعظم فيها الأشعرية، ويعينهم بمعرفة الحق والاختصاص به، مع ما أدخله على الأشعرية من التصوف، وقد كانت الطرق الكلامية أول حدوثها مخالفة لطريقة المتصوفة وأصحاب الأحوال، كما هو حال الجهمية وأئمة المعتزلة، حتى ظهر متكلمة الصفاتية، وصار الحارث المحاسبي من أخص من لفق هذه الطريقة الكلامية مع الطريقة الصوفية، وكان تصوفه خيراً من تصوف متأخرة هؤلاء، ولما جاء القشيري لفق بين علم الكلام والتصوف بطريقة محدثة ذكرها في الرسالة، وكان معروفاً بانتصاره للملامتية وهذا من إضافاته الصوفية، وطريقته الكلامية تخالف هذا، فضلاً عن أخذه بأحرف من مقالات غالية الصوفية، كقوله بالقطب والأوتاد وأمثال ذلك، حتى صار تارة يفسر القرآن بما هو من طرق الباطنية[3]

الجمع بين التصوف وعلم الكلام عند بعض متأخري المتكلمين

(١) انظر كتاب الهروي ذم الكلام.

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٤٠ـ ٦١)، (٣/٢٢٤ـ ٢٣١).

(٣) انظر الرسالة القشيرية (١/١٤١).

وإن كان هؤلاء وأمثالهم، تارة يطلقون ما هو من ذلك، ولايلتزمونه. وكذلك طريقة أبي حامد الغزالي، فإنه من متكلمة الأشعرية، وصنف في هذا قواعد العقائد وأمثاله وعظّم المنطق وعلم الكلام، واتخذ مع هذا طريقةً صوفيةً في الأحوال، مركبة من طريقة الصوفية والباطنية، ولهذا كان في كلامه مادة فلسفية، وصار يذكر في كثير من رسائله ما هو من جنس طرق الفلاسفة الباطنية، كما في مشكاة الأنوار، وأمثالها من الرسائل التي مال فيها أبو حامد إلى مثل هذه الطرق المأثورة عن الفلاسفة، مع شدة ذمه للفلاسفة، وتكفيره لهم في بعض المسائل، كما يذكره في تهافت الفلاسفة، وكذلك تكلم أبو حامد في أهل التعاليم، وصنف في هذا فضائح الباطنية، وغيره، ولهذا اضطربت حاله، كما ذكره في المنقذ من الضلال حتى صار المذهب عنده على ثلاث مراتب: مذهب المناظرة، ومذهب الإرشاد، ومذهب اليقين، وهو في منتهى أمره يعظم التصوف ويختاره في الديانة[1]، ولهذا قال في الإحياء وهو يذكر علم المكاشفة: "هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله، وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة، والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم . . ."[2]، إلى أمثال ذلك، من الإشارات الباطنية المتلقاة عن الفلاسفة، ولهذا يقول: "وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها، إلا مع أهله . . ."[3]، ولهذا صار يذكر النبوة في كتابه معارج القدس على الطريقة التي يستعملها ابن سينا، وأمثاله ويجعلها ثلاث قوى: قوة

---

(١) انظر ميزان العمل (٤٠٥ـ ٤٠٨)، تحقيق: سليمان دنيا.

(٢) إحياء علوم الدين (١/٢٠).

(٣) إحياء علوم الدين (١/٢٠).

التخييل وقوة العقل وقوة النفس، وصار يفسر المشكاة بمثل العقل الهيولاني، الذي فيه خاصية القبول والانفعال[1].

ولهذا كان هو وأمثاله يرون أن الحقيقة في العلوم الإلهية، وما يتصل بها من المعارف معتاصة على جمهور الناظرين والبصراء والمكاشفين، فضلاً عن السواد، كما يذكر هذا في كتابه جواهر القرآن، قال: "وهذه العلوم الأربعة، أعني علم الذات والصفات، والأفعال، وعلم المعاد، أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه، مع قصر العمر، وكثرة الشواغل، وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف، لكنا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم. . ."[2].

وتتبع أحوال أبي حامد ومقاماته مما يطول، وشأنه معروف في كتبه التي صنفها وهي مشهورة، وفيها نوع مضنون بها على غير أهله. والمحصل من هذا أن هذا العلم الكلامي الذي اتخذه هؤلاء وعظموه، صار يظهر لحذاقهم ما هو من تناقضه وفساد نتائجه ثم صاروا طرقا: فالمعتزلة الأولى اتخذت هذا العلم وعظمته، وصار جمهور ما يبطلونه من هذه الدلائل الكلامية يبتغون بديلاً عنها منه، ويجعلون الغلط هنا مضافاً إلى الأعيان، ولهذا كثر اختلافهم، وصار لكل طائفة متبوع من الأدلة والمقدمات، وإن كانت المعتزلة تشترك في جملة من النتائج، والأصول وهي المشهورة بالأصول الخمسة لكن ما يعتبرون القول فيه على الأدلة الكلامية فهم مضطربون في تحقيقه، كما هو معروف في مقالات العلافية، والنظامية، والثمامية، والضرارية، والجبائية، والهشامية مما يذكره الأشعري في المقالات، والبغدادي في الفرق بين الفرق، والشهرستاني في الملل والنحل. وبين المعتزلة البغدادية والمعتزلة البصرية من النزاع والشقاق ما هو مشهور عند أرباب المقالات، بل بين البغدادية أنفسهم والبصرية نزاع مشهور، واعتبرْ ذلك بما بين أبي الهذيل وأبي إسحاق النظام من المفارقة وتجد أن أعظم ما يتنازعون فيها ما يكون معتبر القول فيه الطريقة الكلامية ولهذا صار اختلافهم في الحدود والعلم الإلهي فوق

حال المتكلمين مع علم الكلام

(١) انظر معارج القدس (٦٣، ١٥١).

(٢) جواهر القرآن (٢٥).

اختلافهم في مسائل الأسماء والأحكام وأمثال ذلك من المسائل المقولة في الجملة على معتبر الشريعة[1].

والمقصود أن اضطراب المعتزلة واختلافها فوق اختلاف متكلمة الصفاتية، وإن كان هذا لا يظهر لكثير من الناظرين في هذا الباب، ولما كانت المعتزلة أخبر بمادة هذا العلم صار يمكنهم توسيع القول فيه وترك الانقطاع بخلاف متكلمة الصفاتية فإنهم دون المعتزلة في الجملة في العلم بهذه المادة، ولهذا يظهر تناقضهم وحيرتهم وصار خلق منهم يصرحون بتعذر تفصيل العلوم الإلهية من هذه الطرق الكلامية، كما يذكره الشهرستاني، قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر ... على ذقن أو قارعا سن نادم[2]

هذا مع سعة علم هذا الناظر في مقالات بني آدم وطرقهم[3]، وإنما انغلق عليه المقام لما اتخذوه من هذا العلم الذي أفسد عقول كثير من المسلمين وفطرهم، فصار يظهر من حيرة الأذكياء المؤدبين بظواهر الشريعة ما لم يقع مثله لكثير من أجناس الكفار في المقامات الربوبية المتصلة بوجود الباري وصفاته وأفعاله، ولهذا لم يكن المشركون من سالف الأمم يطعنون على الرسل في أخبارهم عن صفات الباري، وأفعاله مما يوجب موافقة ذلك لعقول بني آدم وفطرهم، و لم يقع طعن إلا ما كان من الصابئة وأمثالهم الذين بعث فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهذا هو دين المتفلسفة الذي حصّل علم الكلام من مشكاته وطرقه، وصنّف في كلام نظار المسلمين حتى شاع فيهم.

وكذلك أبو عبدالله الرازي عمدة المتأخرين من الاشعرية وهو من أوسع النظار بحثاً وجدلاً، فذكر في أقسام اللذات: أن العلم الإلهي أشرف العلوم، وأنه ثلاثة مقامات: العلم بالذات، والصفات، والأفعال، وعلى كل مقام عقدة، فعلم الذات عليه

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٢٣٥ـ ٣٠٠)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٣ـ ٧٨)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين للنيسابوري المعتزلي في شرح كثير من خلافهم، الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٢٦ـ ١٣٠).

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني (٣).

(٣) انظر ما صنفه في الملل والنحل بهذا الاسم.

عقدة هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية؟ وعلم الصفات عليـــه عقـــدة هـــل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة هل الفعل مقارنٌ للـــذات أو متأخر عنها؟ ثم قال: "ومن الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هـــذا الشـــراب؟ ثم أنشد:

نهايـــة إقـــدام العقـــول عقـــــال وأكـــثر ســـعي العـــالمين ضـــلال

وأرواحنا في وحشة مـــن جســـومنا وحـــاصل دنيانـــا أذى ووبـــــال

و لم نستفد من بحثنا طـــول عمرنـــا سوى أن جمعنا فيـــه قيـــل وقـــالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشـــفي عليـــلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿**الرحمـــن علـــى العرش استوى**﴾[1]، ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾[2]، وأقـــرأ في النفي: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[3]، ﴿**ولا يحيطون به علما**﴾[4]، ﴿**هل تعلم له سميـــا**﴾[5] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي"[6].

فهذا النوع من أهل الكلام يصرحون بأن هـــذا العلـــم لا يُحصِّـــل إلا الحـــيرة والاضطراب، ومن كان منهم مشتغلاً بالتصوف، يجعل التحقيق فيه كما هي طريقة أبي حامد الغزالي، ولما كان مذهب متكلمة الصفاتية حصل وقوعه زمن ظـــهور التقليـــد والمتابعة للأعيان في الديانة والشريعة صار يقع لهم من التعصب والتقليد ما لا يقع مثلـــه للفقهاء وأصحاب الشريعة مع أنهم أرباب النظر، بل يوجبونه ويجعلونه أول الواجبـــات على طريقة المعتزلة[7]، لكنهم عند التحقيق مقلدة أتباع، وهذا بين لمن استقرأ كتـــب الأشعرية والماتريدية، والتقليد في الماتريدية أعظم منه في الأشعرية، فـــإن أبـــا منصـــور

---

(١) طه: آية ٥.

(٢) فاطر: آية ١٠.

(٣) الشورى: آية ١١.

(٤) طه: آية ١١٠.

(٥) مريم: آية ٦٥.

(٦) كتاب أقسام اللذات لم يطبع عنه هذا النص في درء التعارض لابن تيمية (١/١٥٩ـــ ١٦٠).

(٧) انظر الباب الثاني، الفصل الأول، من هذا البحث.

الماتريدي كان فيه سطوة على المسائل والمقالات بخلاف أبي الحسن، فلما عني به من معرفة السنة واتباعها مع معرفته بالأصول الكلامية، صار في قوله ما هو من التردد والتأويل في كثير من الموارد، ولهذا اختلف أصحابه بما لم يقع مثله في أتباع الماتريدي.

والمقصود أن الطريقة الكلامية لا يُستقر معها إلا بما هو من التقليد المذموم بإجماع الناس من أرباب النظر وأصحاب الشريعة، وإلا فإن أصحابها يختلفون بما هو عند التحقيق من التناقض والاضطراب، والمتكلمون في الجملة على أحد هذين الحالين ومنهم من يستعمل هذا تارة وهذا تارة، كما هي طريقة ابن الخطيب وأمثاله، فإنه تارة يستعمل التقليد لسلفه، كما هو الغالب عليه في الأربعين، ورسالة الخمسين، وتفسيره المسمى مفاتيح الغيب، وتارة يستعمل الاختصاص، ويستدعي كلام متأخرة الفلاسفة كابن سينا، فإن له عناية بآثاره ويقع له هذا في المطالب العالية والمباحث المشرقية، ويميل إلى التوحد في منتهى كتبه الذي سماه نهاية العقول.

والاختصاص هو الغالب على أئمة المعتزلة مع ما يجمعهم من الاتباع كما هي حال أبي الهذيل العلاف، وأبي إسحاق النظام، وضرار بن عمرو، وثمامة بن الأشرس، وجعفر بن حرب، وبشر بن المعتمر والكعبي وأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأمثالهم، ولهذا صاروا يضافون إلى اختصاص واتباع في كتب المقالات[1]، واعتبر ذلك بما صنفه سعيد بن محمد النيسابوري من أعيان المعتزلة في مسائل الخلاف بين البصرية والبغدادية[2]، وإن كان ذكره في الخلاف في الجملة بين أبي هاشم الجبائي، وأبي القاسم البلخي، وكانت المعتزلة البغدادية مائلة إلى التشيع، وعن هذا صارت طوائف من الشيعة من الاثني عشرية والزيدية تأخذ بمقالات المعتزلة في كثير من الأصول، وكذلك ما يذكره ابن الراوندي في كتابه فضيحة المعتزلة، فإنه ذكر عنهم من التناقض أحرفاً كثيرة، وبعضها وإن كان فيه كذب وتكلف، لكن جملة منها كما ذكره، وقد صنف أبو الحسين الخياط الانتصار في الرد عليه، ولكنه بالغ في تكذيبه وتأويل مآخذه مع أن ابن الراوندي قد انسلخ من الاعتزال إلى ما هو شر منه باتفاق الناس، ونسب إليه

---

(١) انظر الملل والنحل فقد جعل لجمهور هؤلاء فرقاً من المعتزلة (١/٤٣ــ ٧٨)، وانظر خلافات المعتزلة في المقالات للأشعري (١/٢٣٥ــ ٣٣٧).

(٢) طبع الكتاب، ت: د. معين زيادة، د. رضوان السيد، دار الفكر.

تصانيف إن صحت عنه فهو من أئمة الكفار، وأعداء رب العالمين وعباده المرسلين، ككتاب التاج، والزمردة، والفرند والدامغ وعبث الحكمة وأمثالها من كتب الإلحاد، وذكر له توبة في آخر أمره فالله أعلم[1].

والمقصود هنا أن أعيان المعتزلة الكبار يميلون إلى الاختصاص والتوحُّد، ولهذا يقع بينهم من مقالات الخلاف ما لا يقع مثله في الطوائف الكلامية، وهذا معتبر فيما يذكرونه ويذكره أهل المقالات مما مسماه دقيق الكلام، فإن هذا الباب واسع النزاع بين هؤلاء، وكذا ما يسمى جليل الكلام، فهذا وإن كانت كثير من جمله مستقرة عندهم إلا أنهم يتنازعون في كثير من مقدماته ودلائله وتعيينه، ولهذا تجد الواحد من هؤلاء الأعيان فيما يختص به من المآخذ والمقدمات والمقالات، لا يصح الحق عنده إلا على طريقته في كثير من الموارد، وبقية المعتزلة فيما بين هؤلاء الكبار وأمثالهم مقلدة محضة مقصودهم الانتصار لأحد هذه الطرق التي اختاروها، وكذلك متكلمة الصفاتية فإن مقدمهم عبدالله بن سعيد له اختصاص معروف باتفاق الناس، وله مقلدة من المتكلمة وأهل الشريعة وأصحاب الأحوال كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الثقفي وأبي بكر ابن مجاهد، وأبي علي الأهوازي، والحسين البجلي وأمثالهم ثم الأشعرية والماتريدية بين هذه الأحوال، وإن كان الغالب عليهم التقليد خلافاً لأعيان المعتزلة، وفي خلق من الأشعرية اختصاص كحال أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وعبدالقاهر البغدادي، وأبي المعالي وأمثالهم، فهؤلاء يختصون بمسائل ودلائل معروفة لكنهم يتأولون جمهور ذلك على طريقة أبي الحسن الأشعري، فإن مقصودهم الجمع بين التوحّد والاجتماع، وعن هذا كثر اضطرابهم في تقرير المذهب، والمعتبرُ لما ذكره الأشعري في اللمع، والمقالات والإبانة، وما ذكره القاضي في التمهيد والإنصاف، وما ذكره عبدالقاهر في أصول الدين والفرق بين الفرق، وما ذكره الجويني في الشامل والإرشاد واللمع يتحقق له هذا المعنى، ومن أخص مقتضيات ذلك حال أبي الحسن نفسه فإنه مضطرب الحال بعد تركه طريقة محمد بن عبدالوهاب المعتزلي ومذهبه في نفس الأمر ـ وإن كان يغلب عليه إظهار الانتساب للسنة وأحرفها ـ مركب من خمس مواد: مادة جهمية تقع له في القدر والتعليل، والإيمان، وبعض مواد الصفات

---

(١) طبقات المعتزلة (٥٣)، الانتصار لأبي الحسين الخياط (٤٥، ٤٦).

ومادة اعتزالية تقع له في المقدمات والدلائل التي يذكرها في الصفات والقدر وأول الواجبات، ومادة كلابية تقع له في تفصيل كثير من المقالات في الصفات، ومادة سنية تقع له في مقاصد الديانة والجمل الفاضلة في أصول الدين ومعاندة المخالفين، ومادة مختصة هي محصل بحثه وذكائه ونظره، فإنه كان من أعيان الناظرين وأئمة البصراء القاصدين، وعن هذا اختلف قوله في كتبه، واختلف أصحابه وإن كانوا يستعملون الجمع والرد إلى الجمع. وفي أعيان الأشعرية من يصرح بالمخالفة والافتيات على المذهب والأصحاب، وهذه طريقة أبي المعالي في آخر أمره، وهي التي كتبها في الرسالة النظامية وهي طريقة أبي حامد عندما يعظم الطريقة الصوفية، فإن من أخص طرق تعظيمه لها توهينه ما يقابلها من الطرق، وأخصها عنده الطريقة الكلامية، ولهذا يذمها بما لا يقع مثله في كلام أحد من أصحابه كما يذكر ذلك في المنقذ من الضلال[1]، وجواهر القرآن[2] وغيرها، ولهذا يعظم التأويلات الباطنية، ويجعلها منتهى التحقيق مع ذمه لأهل التعاليم والفلاسفة، كما يقع ذلك له في جملة من كتبه كمشكاة الأنوار، والمعارف العقلية، ومعارج القدس والمقصد الأسنى، وجواهر القرآن والمضنون به على غير أهله وروضة الطالبين وأمثالها، وهي طريقة ابن الخطيب، إذا طلب التوحد كما في نهاية العقول.

والمقصود أن مخاصمة المذهب وأعيانه تقع في كلام طائفة من الأشعرية، وجمهور الأشعرية بعد ابن الخطيب الرازي وأبي الحسن الآمدي مقلدة للمشهور من مذهبهم أو لمحل الاختيار عند بعض أئمتهم. وفي الجملة فالمتكلمون على أحد هذين الحالين، وهذا يحصل به أن هذه المدارس الكلامية هي من معاقد التقليد والولاء، وليست من معاقد النظر العقلي القائم بحقائق العقليات، ولهذا استطال بعضهم على بعض، وتحصل للمعتزلة إفساد طريقة الأشعرية وتحصل للأشعرية إفساد طريقة المعتزلة، وأمثال ذلك بما هو من التحقيق المعروف عن هؤلاء وهؤلاء، واعتبر ذلك بما يذكرونه في كتب الرد والجواب كالمغني للقاضي عبدالجبار بن أحمد، وشرح الأصول والمحيط بالتكليف، وما يذكره الزمخشري في الكشاف وغير ذلك وما يرد به الأشعرية على المعتزلة ككلام أبي

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي (٤ـ ١٢).

(٢) جواهر القرآن (٢١ـ ٢٥).

الحسن الأشعري في اللمع والإبانة، وكلام أبي المعالي في الشامل وكلام الرازي في المطالب والأربعين، وكلام الإيجي في المواقف، وكذا كلام الماتريدية كالتوحيد والتفسير لأبي منصور الماتريدي، وإشارات المرام للبياضي، والتمهيد لأبي المعين النسفي وأمثالها وكذلك لما نازعوا الفلاسفة استعملوا الطرق الكلامية المعروفة عندهم كما هي طريقة الشهرستاني وأمثاله. وأبو حامد لما قصد الرد على الفلاسفة قال: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[1].

والمقصود أن أبا حامد وأمثاله يعلمون أن طريقته المختصة لا يحصل بها إبطال سائر مقاصد الفلاسفة، فقصد سائر الطرق المعروفة عنده، ثم إنه وإن تحصل له في الجملة إبطال مقاصد الفلاسفة، لما هي عليه من ظهور الفساد حتى صار يستطاع تحصيل إبطالها بمثل هذا العلم الكلامي القاصر، فضلاً عن كون أبي حامد استعمل الحقائق الشرعية المعروفة عند المسلمين في رده وإبطاله، وهي أصل تحقيقه في الرد على الفلاسفة، لكنه يتأخر عن تحقيق طريقة صحيحة، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ولا يثبت طريقة معينة، بل هو كما قال: نناظرهم ـــ يعني مع كلام الأشعري ـــ تارة بكلام المعتزلة، وتارة بكلام الكرامية وتارة بطريقة الواقفة، وهذه الطريقة هي الغالب عليه في منتهى كلامه، وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية، فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح"[2] هذا مع أن تصانيف المتكلمين في الرد على أصناف الباطنية والفلاسفة كالإبانة عن

(١) تهافت الفلاسفة (٣٧).

(٢) درء التعارض (١/١٦٣ـــ ١٦٤).

إبطال مذاهب الكفر والضلالة، والانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر، والمصارعة للشهرستاني وتهافت الفلاسفة لأبي حامد وأمثالها من كتب نصر الإسلام، بحسب ما عرفوه وانتهوا إليه هي من الحمد الذي يضاف إليهم، فإنه قيام ديانة، وصيانة للشريعة وأهلها وإن كانوا قد يغلطون في تعيين الحق، ويقصرون في طرق رد الباطل ودفعه.

وفي الجملة فهؤلاء المتكلمة من المعتزلة والأشعرية يقع لبعض حذاقهم من الرد على أصناف الملحدة ما هو من محامدهم، وفضائلهم مع ما هم فيه من البدع والميل عن السنة والآثار، ولهذا لا تكون أجوبته في كثير من مسائل المتفلسفة محصلة لدفع شبهة هؤلاء، وصولهم على المسلمين على التحقيق في بعض الموارد، واعتبر ذلك بما يذكره أبو علي بن سينا في دفع طرق المتكلمة المخالفة لطريقته، كما يذكر ذلك في التعليقات وفي الشفاء، والإشارات والتنبيهات وغيرها، ويقع ذلك في كلام أبي الوليد بن رشد فإنه شديد الاستخفاف بالعلم الكلامي وأهله، ولهذا نسبهم إلى أقيسة الجدل، كما يقع له ذلك في ما كتبه في مناهج الأدلة وفصل المقال[1]، ووصفه طريقتهم بالتناقض والبراءة من البرهان كما هي طريقته في جوابه الذي كتبه ردا على أبي حامد[2].

وفي الجملة فهذا المعنى يطول ذكره والمقصود في هذا المقام العلم بحال أرباب العلم الكلامي وما هم فيه من التقليد والتعصب مع شدة ذمهم للمقلدة، بل إن الناظر في كثير من تصانيفهم[3] يجد أن الحرف وقع موقع الحرف، والجملة موقع الجملة مع التباعد التاريخي بينهم، ولا سيما متأخريهم، فإنهم ينقلون من مصنفات من سبقهم بالحرف والكلمة، مع أنه يشار إلى هذا التصنيف له بالاختصاص والاختراع، وإن كان التقليد لا يختص بمثل هذا الوجه. والمتحصل بما كتبه أئمة الكلام من كتب المقالات ومصنفات الطوائف أن هذا العلم يورث التقليد أو الاضطراب والاختلاف وجماهير المتكلمين لا يخرجون عن هذا وهذا، ولهذا اقتضى هذا العلم عند محققيهم معارضة المنقول، وصار هذا القانون من أصولهم التي يحصلون بها المقاصد الإلهية، ويعارضون بها

اقتضاء علم الكلام تعارض العقل والنقل

(١) انظر مناهج الأدلة، ت/الجابري (١٠٢ــ ١١٨)، فصل المقال لابن رشد (٥٥ــ ٥٩).

(٢) وسماه تهافت التهافت، وذكر في فصل المقال هذا المعنى (٣٠ــ ٦٤).

(٣) ولا سيما الأشعرية لوفرة مصنفاتهم في هذا العصر مما مكن من الاطلاع على تسلسل مذهبهم التاريخي.

القواطع العقلية، والظواهر النقلية، ومقصودهم بالقواطع العقلية الدلائل الكلامية، وليس مطلق الدلائل العقلية، وفرق بين الكلاميات والعقليات، ولهذا لم يقع في كلام الله ورسوله ذم للعقل، بل ذكر مقتضيا التسليم والاتباع كما في قوله: ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير**﴾[1]، وقوله: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها . .**﴾[2]، إلى أمثال ذلك، ولهذا لم يذم السلف العقل مطلقا، ولا الدلائل العقلية مطلقا، ولهذا لم يذكر معارضة العقل لما جاءت بها الرسل من الصفات والأفعال الإلهية أحد من الأمم المشركة إلا ما كان من الصابئة أتباع الفلاسفة الذين نسج المتكلمون الذين ابتدعوا في المسلمين على طريقتهم، بل هذا العلم الكلامي محصل من مشكاة المتفلسفة، كما ذكره حذاق نظار المسلمين، والرسل الذين قص الله خبرهم في القرآن وحال قومهم وعنادهم لهم لم يذكر عن قوم نبي مثل هذه المعارضات، وكذلك مشركو العرب لم يعارضوا هذا الباب المخبر عنه في القرآن وما يقع لبعضهم من إنكار ما هو من الصفات أو الأسماء، فهذه حال مختصة ومعلوم أن تفاصيل هذا الباب لا يعلمه سائر أجناس الكفار من العرب وغيرهم، مع أنهم عارضوا الرسول ﷺ بما يعلم فساده كقولهم: إنه شاعر أو كاهن أو مجنون.

والمقصود أن الموجب لمعارضة هذه الأخبار الإلهية المذكورة في الكتب المنزلة من السماء هي علوم الفلاسفة الملاحدة الذين ليس لهم قدم صدق في هذا الباب عند سائر الأمم.

الرد على قانون التعارض

وفي الجملة فهذا القانون مبني على مقدمات: أولها: ثبوت تعارضهما، والثانية: حصر التقسيم فيما ذكر، والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة[3]، قال الإمام ابن تيمية: "والمقدمات الثلاثة باطلة"[4]، فإن التعارض إذا فرض بين دليلين سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا، فالمعتبر هنا أن يقال: إما أن يكونا قطعيين، وإما

---

(١) الملك: آية ١٠.

(٢) الحج: آية ٤٦.

(٣) انظر درء التعارض (١/٧٨).

(٤) درء التعارض (١/٧٨).

أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، فأما القطعيان فلا يصح تعارضهما باتفاق الناس، لأن هذا يوجب القدح في سائر الأدلة العقلية، ويلزم عليه الجمع بين النقيضين وهو محال، وكل ما فرض تعارضه من القطعيات فلا بد في نفس الأمر من كون أحدهما ليس قطعيا، أو ليس ثمت تعارض في نفس الأمر، وإن كان التعارض بين قطعي وظني قدم القطعي باتفاق العقلاء، وإلا لزم إفساد سائر الدلائل وإن كانا ظنيين فإنه يصار إلى طلب الترجيح، فالراجح هو المقدم، فمثل هذا القانون هو المعروف عند العقلاء، وحينئذ لا يصح التعارض إلا إذا قيل: الدليل السمعي لا يكون قطعيا، وهذا مع فساده يحصل تقديم العقلي لكونه قطعيا، وليس لكونه عقليا قال الإمام ابن تيمية: "لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خرط القتاد"[١]، فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار، وإذا قيل هذا محله فيما له معارض، قيل: العلم بدلالته يعرف قبل ورود المعارض، وإلا لم يحكم الدليل إلا بمعارضه، فلا يكون قطعيا، وهذا يطرد في الأدلة العقلية والنقلية، وهذا معلوم الفساد عند سائر العقلاء.

وأيضا فإن الحكم على الدليل بكونه سمعيا يوجب ثبوته، والعلم بثبوته على هذا القانون الذي يذكره الرازي محصل من العقل والسمع، فما صح ثبوته بهما مقدم على ما علم معارضته له، وإلا امتنع كون الدليل السمعي سمعيا، والدليل العقلي عقليا، وهذا من الأوجه الفاضلة في هذا المقام.

وأيضا فإن الدليل سواء كان سمعيا أو عقليا إذا احتمل الغيرين في الدلالة فإنه يعلم عند سائر العقلاء أن المتكلم بالدليل السمعي، والواضع للدليل العقلي، ليس له في نفس الأمر إلا أحدهما، ويمتنع غير ذلك وإذا تحصل هذا لزم ألا يضاف إلا إلى مقصوده، ومع علم براءة الدليل منه لا يقال فيه باسمه ويفرض التعارض، وهذا لا انفكاك عنه إلا بتصحيح قول السلف أو قول الفلاسفة فلا وسط. وأيضا فإن تعيين المعتبر في الدليل

---

(١) درء التعارض (٧٩/١).

السمعي بوضع الخطاب إذا قيل إن المتكلم لم يظهر مراده وسائر المتكلمة تقول: إن معارض الدليل العقلي عندهم هو وضع الخطاب عند أهل اللسان.

وأيضا فإن الدليل النقلي لو أمكن تأويله فإن تحصيل الموافق للدليل العقلي منه متعذر في كثير من الموارد باتفاق الناس، مما يجعله لم يذكر حقيقة التوحيد في نفس الأمر، وهذا لازم لسائر هؤلاء.

وأيضا فإن الدليل القطعي لا يقبل التكذيب في الثبوت والدلالة، والأدلة الكلامية التي يعارضون بها الدليل السمعي، يعلم عند سائر الطوائف أنها تقبل التكذيب والمعاندة وهذا معروف في الطوائف الكلامية نفسها، فإن المعتزلة تكذب أو تعاند أدلة الأشعرية المخالفة لهم، وكذا الأشعرية إلى أمثال ذلك، بل كثير من أعيان هؤلاء وهؤلاء يعارض بعضهم بعضا مع انتحالهم مذهبا واحدا كالتعاند بين أبي الهذيل العلاف والنظام، وبين البصرية والبغدادية المعتزلة ومثله ما يقع بين القاضي أبي بكر وابن الخطيب وغيرهم من الأشعرية، فكيف يقال: إنها أدلة عقلية قطعية مع تنازع أربابها في ثبوتها ودلالتها، فضلا عن منازعة الفلاسفة وأصحاب السنة لهم، ومعلوم أن الفلاسفة هم أصل هذه الطريقة وليس معتبرهم في تكذيبها أو معاندتها معارضتها لأدلة الشريعة وإن كانت في نفس الأمر ترد لمعارضتها للمنقول والمعقول، وهذه طريقة حذاق الأثرية وأئمة السنة، ومعلوم أن الدليل العقلي لا يكون قطعيا إلا بالاتفاق عليه بين أرباب العقليات على أقل تقدير.

وأيضا فإن الدليل السمعي الذي هو القرآن ومتواتر الحديث قطعي الثبوت بإجماع المسلمين، والعلم بكون دلالته قطعية يحصل من صريح اللسان وليس في لسان العرب أقوم في تحقيق الإثبات من صريح الإسناد والإضافة، ولهذا صرح هؤلاء المتكلمة بأن هذا ظاهر الخطاب وحقيقته، وإذا حصلوا التأويل استعملوا ما يذكرونه من المجاز وأمثاله مما اصطلحوا عليه مما هو ليس من طرق الخطاب القطعي.

وأيضا فإن الظواهر النقلية إذا لم تكن مرادة لم يصح رد الآحاد وعدم قبوله في العقائد بمعارضة الدلائل العقلية القطعية، ولا بمعارضة القرآن والمتواتر لأنه على الأول لا اختصاص له، وعلى الثاني يوافقه ولا يعارضه ومعلوم أن هذا من طرق ردهم للآحاد

فعلى هذه الطريقة ليس معها ما يفيد الوهم، بل يبطل هذا التقسيم الذي يذكرونه ويحدونه لأحاديث الرسول ﷺ الذي يبنى عليه مثل هذا الحكم، والواحد من الخبر إن كان على وفق المتواتر فهو صادق عند جماهير العقلاء؛ لأنه ليس فيه اختصاص فيكون هذا القانون الذي ذكره الرازي وأمثاله، من أخص الموجبات لقبول ما سموه آحادا من الآثار.

وأيضا فإن العلم بكون الدليل السمعي القرآني قطعي الثبوت، مجمع عليه بين المسلمين، وهو متفق عليه بين المتكلمين، وهذا العلم يوجب العلم بكون الدليل العقلي المعارض ليس قطعيا في ثبوته لامتناع التعارض بين القطعيين، وهذا لا جواب عنه إلا إذا قيل: محل التعارض يقع في الدلالة، فيقال: العلم بكونه ليس قطعي الثبوت يوجب العلم بكونه ليس قطعي الدلالة؛ لأن الدليل العقلي إنما يبنى العلم بدلالته على العلم بثبوته وتحصيل الدليل العقلي الذي يقال فيه: إنه قطعي الدلالة ظني الثبوت فرض يفرضه الذهن، وهذا وجه فاصل لا مخرج عنه. وأيضا فإن السبر والتقسيم ليس على وجه التمام، قال الإمام ابن تيمية: "إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيا قدم وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا أو السمعي مطلقا أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه"[1]، وهذا معتبر بالعقلي الإضافي والسمعي الإضافي، وإلا ففي نفس الأمر ليس ثمة تعارض بين العقل والسمع فضلا عن أن يقال يقدم هذا تارة وهذا تارة، ولهذا كان ما ذكره شيخ الإسلام أصدق من تقديم هذا مطلقا أو هذا مطلقا، فإن التقديم لا يقع إلا مع التعارض، وهذا من الأحكام الإضافية، وليس من الأحكام الذاتية المتعلقة بالحقيقة في نفس الأمر.

وأيضا فإن الرازي وأمثاله من المتكلمة لم يذكروا لعدم تقديم النقل على العقل إلا أن العقل هو أصل النقل، فالطعن فيه طعن في التابع له وهذا لا حقيقة له عند التحقيق فإنه إما أن يراد أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر أو أصل للعلم بصحته

---

(١) درء التعارض (٨٧/١).

والأول ممتنع فإن تحصيل الحاصل ممتنع، وتحصيل الممتنع ممتنع، والثابت في نفس الأمر لا يحصله الإثبات باتفاق العقلاء، ولا ينفيه النفي، فإن النفي هنا لا يقع إلا عدما، وعدم العلم بالثبوت ليس علما بعدم الثبوت، والعلم بالثبوت ليس هو الثبوت بإجماع الناس وإن أريد ــ وهو مقصود هؤلاء ــ أن العقل أصل العلم بصحة النقل قيل إما أن يراد العقل الغريزة والقوة وهذا شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع كونه منافيا، وإن أريد دليل معين قيل: هذا مختص به على فرض وقوعه، ومعلوم أن الدليل إذا ثبت بغيره امتنع أن يعود عليه بالمعارضة وإلا فسد كونه مثبتا له، فإن ما كان مثبتا للشيء أو مصححا له امتنع أن يكون منافيا أو معارضا له وإلا لزم الجمع بين النقيضين، وإذا علم امتناعه في دليل مختص فامتناعه في غيره من باب أولى، لأن شرط التقديم ينتفي عند عدم ذلك، ومثله إذا قيل: المراد الدليل العقلي الذي به يعلم صدق الرسول، وهذا هو منتهى تحقيقهم، وهذا عليه معارضات كثيرة فإنه من المعلوم أنه ليس سائر الدلائل العقلية يعلم بها صدق الرسول، وما علم به صدق الرسول امتنع معارضته له من باب أولى، كما تقدم وإلا لزم الجمع بين النقيضين.

قال الإمام ابن تيمية: "وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك، وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعري في أحد قوليه وكثير من أصحابه أو أكثرهم كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده، ومن وافقهم الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة . . . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحا في أصل السمع، وهذا بين واضح وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا

يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع، فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع، فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له، فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه . . ."[1].

ومعلوم أن قصر المراد على هذا يوجب من الامتناع ما لا يوجب الحكم المطلق عند التحقيق، فإن منافاة المثبت لمحل الإثبات أظهر في الامتناع من منافاته للازمه، وما ليس قابلا للإثبات والنفي، وهذا يعلم به امتناع هذا الشرط على كل تقدير، وإذا علم امتناعه لزم تقديم السمعي لكونه أشرف باتفاق الناس، ولم يجب من إبطال العقلي المعارض على هذا التقدير إبطال العقل والشرع بخلاف تقديم العقلي مع سقوط موجبه ومقتضيه، فإنه يوجب فساد العقل والشرع، فإن التقديم حكم معتبر بالشرع والعقل وتركه معارض لهما، فضلا عن كون جمهور الناظرين والبصراء والمكاشفين وأهل الديانات والأتباع، بل جمهور الخلق يعترفون أن المعرفة بالصانع وصدق رسله ليس متوقفا على هذه المحصلات العقلية التي يعينها هؤلاء، وهذا مستقر عند المسلمين قبل ظهور هذا العلم المحدث، وجماهير المشركين والمعاندين يعلمون أن العلم بصدق الرسل ومعرفة الصانع لا يلزم فيه مثل هذه الطرق، قال الإمام ابن تيمية: "والواضعون لهذا القانون كأبي حامد والرازي وغيرهما معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب وغيرهم يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري، والرازي والآمدي وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار، وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلق

(١) درء التعارض (١/٨٩ـ ٩١).

بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار، ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ليس فيهما ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار فليس فيه ـــ ولله الحمد ـــ ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول، ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعيات والرازي ممن يعترف بهذا . . ."[1].

وأيضا فإن العقل إما أن يكون عالما بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما ألا يكون كذلك، فعلى الأول يمتنع فرض التعارض بل يكون موافقا له ملازما له، وعلى الثاني يمتنع التعارض، لأن التعارض بين المعلوم والمجهول، أو بين المجهول والمجهول ممتنع، وعلى الثاني لا يقع إلا بهذين الفرضين[2].

وأيضا فإما أن يكون السمع أخبر بما عليه الحق في نفس الأمر في مورد التعارض أم لا، فإن كان أخبر به، فما هو الحق في نفس الأمر هو السمع، وهذا يطلب بطريق الخطاب لا بعدم فرض المعارض العقلي عليه، فهذا يعلم أنه لا يتناهى لأن الدلائل العقلية يقع فيها الظن والوهم، ومعلوم أن المعارض العقلي على قول المتكلمين أظهر ورودا عند سائر الناس من المعارض الذي فرضه أرباب النظر من المتكلمة على ما لم يعتبرونه من الظواهر، بل سائر ما يفرضونه يعلم فساده في نفس الأمر ويعلم عدم لزوم معارضته، وهذا مطرد في سائر دلائلهم، فإن القدح يدخل عليها في ثبوتها وفي دلالتها ولهذا صارت المعتزلة أعظم مناقضة للمنقول، والمعقول من الأشعرية وأمثالها من متكلمة المثبتة، والأشعرية أعظم تناقضا في أدلة المنقول والمعقول التي يعتبرونها من المعتزلة، فإن

---

(١) درء التعارض (١/٩١ـــ ٩٣).

(٢) درء التعارض (١/١٣٤).

المعتزلة أحذق بالعلم الكلامي، والأشعرية أقرب إلى موافقة المنقول والمعقول من المعتزلة وأمثالهم، وبعض متقدميهم لهم عناية بنصر مذهب أهل الحديث.

طوائف المعارضين لدلائل المنقول بدلائل المعقول

وأصل هذا المعنى أن المعارضين للدلائل النقلية بما أحدثوه من العلوم والمقالات طائفتان: أهل التخييل وهم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متفقه ومتصوف، وهؤلاء لا يقولون: أن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الآخر، بل وعن الملائكة بما هو مطابق للحقيقة في نفس الأمر، بل خاطبوا بطريقة التخييل للجمهور أن الرب جسم وأن الأبدان تعاد وأن النعيم والعذاب محسوسان؛ لأن مصلحة الجمهور توجب ذلك حيث تقصر عقولهم عن إدراك الحقيقة في نفس الأمر، وهذه طريقة الفلاسفة الباطنية كأبي علي ابن سينا وأمثاله، وأرباب النظر من الفلاسفة كأبي الوليد بن رشد وأمثاله، ولهذا صار يعظم أرسطو ومقالاته ويجعلها مبينة للحقيقة في نفس الأمر ما لا يقع مثله في كلام الأنبياء؛ لأن مقصودهم مخاطبة الجمهور وليس ذكر الطريقة الحكمية والمقولة الفلسفية التي تعتبر القول البرهاني، ولهذا صار يغلو في هذه الطريقة مع ما له من التفقه على طريقة أهل الشريعة، فإنه صنف في مذهب مالك وذكر فيه أقوال الفقهاء[1]، وإن كان معتبره في كتابه ما يذكر أبو عمر بن عبدالبر في شرحه لموطأ مالك[2]، فإن أبا الوليد ابن رشد نقل في الجملة محصل هذا الكتاب في المقالات الفقهية.والآثار التي يقع في قول ابن عبدالبر ذكر المسألة عليها، يجعلها أبو الوليد سبب الخلاف في المسألة في الجملة، ولهذا طريقته في كتابه هذا طريقة قاصرة في سبب الخلاف، فإنه تارة يبني الخلاف على ما ليس هو معتبره في نفس الأمر، أو يكون أحد مقتضياته، فضلا عن كونه لا يذكر بعض مقالات الفقهاء المعتبرة في كثير من الموارد، وبخاصة مقالة الحنابلة وهذا يقع فيه طائفة من الفقهاء والمصنفين، ومحل الإشكال إذا كان قول الحنابلة ليس داخلا في المقالات المذكورة في المحل، وإلا فالتصريح بذكرهم أو عدمه شأن يسير.

---

(١) في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

(٢) المسمى بالتمهيد .

والمقصود أن ابن رشد وأمثاله من نظار الفلاسفة، يعظمون الطريقة النظرية المنقولة عن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة الملاحدة، ويجعلون ما خالفها من طرق مخاطبة الجمهور، ولهذا صار القرآن في جمهور خطابه عند هؤلاء خطابا للجمهور، ولا يجعلون ذكر الحقيقة فيه إلا في أحرف مجملة لا يظهر مقصودها لسائر أهل النظر، وعن هذا صاروا يضيفون سائر مخالفيهم من أهل السنة والآثار، وأرباب النظر إلى الجمهور، ولهذا جعل ابن رشد فيما ذكره في مناهج الأدلة، وفي رده على أبي حامد الغزالي الذي سماه تهافت التهافت كل ما خالف الطريقة التي انتحلها هؤلاء المتفلسفة من مقالات الجمهور، وجعل دلائلهم إذا استعملوا النظر فيها أقاويل جدلية ليست من المقالات البرهانية، قال في مناهج الأدلة: "فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشرع بها، وقلنا هناك أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره، وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور"[1]، ثم قال: "فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظواهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ بحسب الاجتهاد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ﷺ وسببه ما عرض من الضلال عن فهم مقصد الشريعة، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية والطائفة التي تسمى بالحشوية، وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من

---

(١) مناهج الأدلة (٩٩)، ت. د/ الجابري.

زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة . . . ثم قال: أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل . . . وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل . . . وطريقتهم التي سلكوها . . . طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه . . . وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها . . . وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية، فإن قيل: فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع فيها جميع الناس على اختلاف فطرهم . . ."[1].

وهذا الذي ذكره أبو الوليد ابن رشد من المقالات المتناقضة، فإن مقصوده هنا ذكر مقصد الشريعة، والشريعة عنده المقصود منها مخاطبة الجمهور بالظواهر، وإذا كان كذلك فكيف تحصل له فساد طريقة من سماهم الحشوية وهم عنده من اعتبر السمع وحده، فإنه على طريقته هم المحققون مقصد الشارع، ولهذا لما شرح مقصد الشريعة اعتبر ظواهر النصوص، لكن الفرق بينه وبينهم أنه يقول: إن الحق في نفس الأمر ليس ما أخبرت به الشريعة، وهم يرون أن ما أخبرت به الشريعة هو الحق في نفس الأمر وقد رام التفريق بينهم وبين طريقته في تحصيل مقصود الشرع بأنهم يعتبرون الخبر المحض دون ما ذكره السمع من دلائل النظر، قال: "وهذه الفرقة الضالة ظاهر أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريقة التي نضبطها للجميع مفضية إلى معرفة وجوده تعالى، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها

---

(١) مناهج الأدلة(١٠٠ــ ١١٨) ت. د/ الجابري.

فيها . . ."[1]، وبهذا الوجه فرق بين طريقتهم وطريقة الفلاسفة التي ينتحلها هو وأمثاله في بيان مقصد الشرع، وهذا من الفرق الباطل، فإنه ليس أحد من طوائف المسلمين يعلم عنه أنه يعتبر الخبر المحض دون مثل هذه الآيات التي فيها ذكر للدلائل العقلية، فإن هذا إيمان ببعض الكتاب وكفر ببعضه، وإنما دخل عليه هذا مما قاله بعض المتكلمين، ولهذا فهذا الاسم المستعمل عنده "الحشوية" لم يعرف إلا عن أئمة الجهمية والمعتزلة، وكانوا يضيفونه إلى السلف وأئمة الحديث، ثم استعمله المتأخرون من الأشعرية وأمثالهم من المتكلمة كالماتريدي وكثير من أصحابه في مخالفيهم من المثبتة فإن هؤلاء الصفاتية المتكلمة يضيفون السلف إلى التفويض، ويجعلون التصريح بالإثبات في الصفات والأفعال على ما يخالف طريقتهم هو من مقالات الحشوية والمجسمة، والمقصود أن أبا الوليد ابن رشد دخل عليه هذا الوصف من المتكلمين، فإنه من أجهل الناس بمذهب السلف وأهل السنة والحديث، ولهذا لم يعرفه ولم يذكره، ولما هو فيه من الاشتغال بالفقه والشريعة صار يطلق تعظيم الصحابة وطريقتهم وأنهم بنوا على ما انتهى إليه في بيان مقصد الشريعة، قال: "وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عندها، فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل . . . وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وصرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه . . ."[2].

والمقصود أن معتبر ابن رشد في تسمية ما يقع له كتب أبي حامد وأمثاله، وهذه الأقسام التي ذكرها في الناس من جنس الأقسام التي ذكرها أبو حامد في كتبه، قال في المنقذ من الضلال: ". . . انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم

(١) مناهج الأدلة (١٠٢)، ت. د/الجابري

(٢) مناهج الأدلة (١٥٠).

والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدَّعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة، فقلت في نفسي الحق لا يعدوا عن هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون في طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع . . ."[1].

ولهذا لما ذكر ابن رشد الصفات التي قصد الشارع ذكرها لم يعرف إلا الصفات السبع التي ذكرها أبو المعالي وأبو حامد وأمثالهم من متأخري الأشعرية، ومعلوم بإجماع الناس أن هذه الصفات السبع ليست هي الصفات التي صرح بها السمع وحدها، ومن خصها بالإثبات من المتكلمة فلمعتبر في العقل في تخصيصها[2]، قال ابن رشد: "وأما الأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة في الإنسان، وهي سبعة العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام"[3]، فهذه طريقة محدثة في اعتبار مقصد السمع، وقد ضلل ابن رشد من سماهم الحشوية لأنهم لم يعتبروا الدليل النظري السمعي، وهذا مع أنه لا حقيقة له وليس مذهباً لطائفة من أهل القبلة، فإنه لما وقع في بيان مقصد الشرع لم يعتبر من الصفات إلا هذه السبع في بيان مقصد الشريعة مع أن الدلائل السمعية الخبرية والنظرية مصرحة بغير ذلك بإجماع المسلمين، وكل من يعرف القرآن من أهل الكتاب وغيرهم.

أصناف المتفلسفة الملية

والمقصود أن هذا الصنف وهم المتفلسفة القائلون بالتخييل لهم طريقتان: عرفانية ونظرية، وأعيانهم ثلاثة أصناف على هذه الطرق، والطريقة المركبة هي التي عليها حذاقهم كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم من وجوه هؤلاء، وهذه الطريقة التي وضعها ابن رشد من جنس طريقة ابن سينا التي ذكرها في كتبه، قال في الرسالة

---

(١) المنقذ من الضلال (٣١)، وبه يتبين كيف اختلط الأمر على أبي حامد واستتم عليه الجهل بطريقة السلف.

(٢) انظر قواعد العقائد للغزالي (٥٦- ٥٩)، والإرشاد للجويني (٦١- ١٣٦).

(٣) مناهج الأدلة (١٢٩).

القانون الذي ذكر الفلاسفة الملية في التعارض بين المعقول والمنقول

الأضحوية: "من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك، ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور ولو ألقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناء واتفقوا أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تتريهاً مطلقاً عاما جداً لا تخصيص ولا تفسير له . . . ثم قال: فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل"[1].

فهذا القانون من جنس القانون الذي ذكره ابن رشد وإن كان ابن رشد أعدل وأكثر تعظيماً للشريعة، فإن ابن سينا كان من الإسماعيلية الباطنية ثم اتخذ الفلسفة، ثم هؤلاء الفلاسفة منهم من يجعل كل من خرج عن طرقهم الحِكمية وأقيستهم البرهانية فهو من الجمهور وهذه طريقة محققيهم كابن سينا وأمثاله، وهي منتهى أمرهم، ولهذا يستعملها ابن رشد في رده على أبي حامد، وتارة يجعلون أرباب النظر من المتكلمة في مترلة بين الجمهور والحكماء، وابن رشد يبتدئ بهذه الطريقة ويسمي الحكماء بالعلماء، وهو كثير اللبس في كلامه فإنه يذكر مقاصد الفلاسفة في بعض الموارد بأحرف الشريعة، قال في مناهج الأدلة: "والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب: صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع، وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور، وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك و لم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٨ــ ٥٠).

الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمّهم الله تعالى، وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه . . ."[1].

قال الإمام ابن تيمية: "ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الحق ولكن أظهر خلافه للمصلحة، ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي كما يفضل ابن عربي الطائي خاتم الأولياء ـ في زعمه ـ على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي، وأما الذين يقولون: إن النبي كان يعلم ذلك فقد يقولون: إن النبي أفضل من الفيلسوف لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء"[2].

وفي الجملة فطريقة التخييل هي طريقة الفلاسفة العرفانية والنظارية، وهذه الطريقة يعلم مناقضتها لدين المسلمين، ولهذا صار ما بعث به الرسول عند هؤلاء ليس هو الحق في نفس الأمر، بل هو المناسب للجمهور وأرباب هذه الطريقة يصرحون أن طريقتهم ليست مدركة لا بالعقل ولا بالسمع، بل هي متخذة بالطرق العقلية المبنية على المعارف الحكمية، وهذا هو القياس البرهاني الذي يصححه هؤلاء ويعتبرونه، ولهذا ذكر أئمة هؤلاء كابن سينا وابن رشد أن أخبار السمع موافقة لعقول المخاطبين بها[3]، ولهذا يجعلون أدلتهم المعتبرة بفلسفة الملاحدة ـ أرسطو وأمثاله ـ هي الأقيسة البرهانية، ومن هنا منعوا تحصيلها لمن لم يشتغل بالمعارف الفلسفية ويصححها، وهذا تصريح بأنها ليست طرقاً عقلية محضة، وصاروا يسمون طريقة الجمهور وهو الذي ذكره الشرع عندهم الطرق البسيطة، ويجعلون ما استعمله نظار المتكلمة وغيرهم من الأقيسة الجدلية في الجملة، وربما جعلوها عند قصد إفسادها من الأقيسة السفسطائية، قال ابن رشد:

---

(١) مناهج الأدلة (١٤٨)، ت. د/الجابري.

(٢) درء التعارض (١/٩ـ ١٠).

(٣) انظر الرسالة الأضحوية (٤٨)، مناهج الأدلة (١٦١ـ ١٦٥).

"فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست هي من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة"[1]، ومعلوم أن الطرق التي يستعملها نظار المسلمين من أهل الكلام وغيرهم أقرب إلى المنقول والمعقول من طرق هؤلاء، فإنها مبنية على مقالات أئمة الملاحدة المعطلة من أصناف الفلاسفة، كأرسطو وأمثاله من الملاحدة القائلين بقدم العالم المنكرة للصانع الفاعل القادر، وأرسطو وأمثاله من أخص معظميهم.

ولما كانت طريقة هؤلاء الفلاسفة الملية معلومة الفساد والمناقضة لما بعث به الرسول ﷺ، صار كثير من أربابها ينتحلون التشيع والتصوف، كما هو شأن أئمة الباطنية المتفلسفة، باطنية الشيعة من الإسماعيلية وغيرها كابن سينا وذويه، وهذه طريقة إخوان الصفا وأمثالهم من الباطنية المتشيعة، وكذلك باطنية الصوفية المتفلسفة، كابن عربي الطائي وابن سبعين صاحب الإحاطة والتلمساني وابن الفارض وأمثالهم، ومنهم من يعظم الطرق الباطنية ولا يعين محله منها كما هي طريقة ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وأمثاله، ومنهم من يميل إلى النظر ويقصد مقاربة الشريعة بما هو عند التحقيق من أعظم طرق المعاندة للشريعة، وهذه طريقة ابن رشد وأمثاله، فإن منتهى مقاربته للشريعة أن يجعلها خاصة بالجمهور ويمنع تأويلها ولا يجعل الحقيقة في نفس الأمر مقولة فيها، وهذا من جنس قول ابن سينا وأمثاله، لكن هذا قربه إلى مقاصد المسلمين وحروفهم[2].

والمقصود أن هؤلاء المتفلسفة لما كانت أقوالهم مناقضة للمنقول والمعقول كما صرح بذلك حذاقهم أظهر طوائف منهم التشيع والتصوف والتفقه على هذه الطريقة وبهذا نفق قولهم في المسلمين، ولهذا صار كثير من المسلمين، وأصحاب الحروف، والعلم يعظمون صوفية هؤلاء، ما لا يقع لهم في متشيعة هؤلاء؛ لأن الميل عن التشيع أظهر من الميل عن التصوف، وفي المتصوفة ومن أضيف إليهم من الأئمة والأولياء ما اقتضى مثل هذا الالتباس ويجعلون ذلك من اختلاف طرق الولاية، وهذا مما يعلم فساده فإن الولاية

---

(١) مناهج الأدلة (١٦١)، ت. د/الجابري.

(٢) انظر رسالة فصل المقالة فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد.

الإلهية كالعلم الإلهي لا يعتبر فيها إلا هدي الرسول وما بعث به، وبعض المتكلمة يستعملون من أحرف هؤلاء المتفلسفة ومقالاتهم مع معارضتهم لطريقتهم في الجملة، كما هي طريقة أبي عبدالله بن الخطيب في كتبه، واعتبر هذا بما يذكره الرازي في المباحث المشرقية، ونهاية العقول، والمطالب العالية، ومنهم من يعظم مثل هذا ويعظم ما هو من طرق هؤلاء، وهذه طريقة أبي حامد مع ذمه لهم وطعنه عليهم، لكنه ينتهي في كثير من المقاصد إلى ما هو من جنس مقالاتهم مما هو ليس معروفا في كلام السلف ونظار المسلمين من أصناف المتكلمة كما هي حاله في رسائله المضنون بها على غير أهلها، وكما يذكر مثل ذلك في جواهر القرآن، ومشكاة الأنوار، ومعارج القدس وغيرها، وأبو حامد، هذا منتهى أمره، بخلاف ابن الخطيب فإنه مضطرب الحال، ولهذا لما ذكر الحكمة من المتشابه رجح القول الذي يقوله ابن سينا وأمثاله في هذا الباب، قال في أساس التقديس: ". . .الخامس وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه . . ."[1]، وهذا الذي قاله ابن الخطيب الرازي هو قول ابن سينا الذي ذكره في الرسالة الأضحوية[2].

والمقصود أن من المتكلمة من يستعمل ما هو من طرق هؤلاء الفلاسفة الملية ومقالاتهم، خلافا لما عليه جماهير المتكلمة والنظار، وهذا معتبر بمثل هذا النقل الذي يستعمله أبو حامد وأمثاله وابن الخطيب وأمثاله، وإلا فإن الطريقة الكلامية التي أحدثها أئمة الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أئمة المتكلمة، ثم انتحل ما هو منها من انتسب للسنة منهم كأبي الحسن الأشعري وأصحابه هي عند التحقيق مولدة من الفلسفة محصلة من

(١) أساس التقديس لابن الخطيب الرازي (٢٤٩).

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٨ــ ٥١).

مشكاها، ولهذا ذكر بعض حذاق المتكلمة كأبي الحسن الأشعري[1]، وأبي الفتح الشهرستاني[2] وأمثالهم، أن طريقة الجهمية والمعتزلة في الصفات دخلت عليهم من الفلاسفة، وهذا من أعظم التحقيق الذي ذكره حذاق المتكلمة الصفاتية.

مجمل الفرق بين الفلاسفة الملية والمتكلمين

وفي الجملة فهذه طريقة الفلاسفة في هذا المقام وهم أهل التخييل، وأما أهل التأويل فهؤلاء يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بما قالوه إلا ما هو الحق في نفس الأمر ثم يقصدون إلى تأويل الدلائل السمعية بما يستعملونه من المجاز وغيره إلى ما يوافق محصلهم من الدلائل العقلية، فهؤلاء أكثر تعظيما للمرسلين من أولئك، وهذا في الجملة حال المتكلمين ومن سلك سبيلهم[3].

وهؤلاء هم أصحاب هذا القانون الذي ذكره الرازي وأمثاله في التعارض بين المنقول والمعقول، فهذه الأوجه من الجواب يعلم بها فساد هذه الطريقة، فإنها مبنية على هذا القول الذي صرح به بعض أعيانهم، وهو حال عامتهم، وهذا مما يحقق أن طريقتهم هذه مولدة من الفلسفة، فإن الفلاسفة الملية يقولون مثل هذا لكنهم لا يقصدون إلى تأويل السمع بما يوافق العقل، ولهذا فإن كثيرا من حذاق المتكلمة يعلمون أن ما تأولوه من السمع على وفق الدلائل الكلامية عندهم أبعد ما يكون عن مقصود الشرع وخطابه، ولهذا طعنت الأشعرية وأمثالها من متكلمة المثبتة على متكلمة النفاة المحضة من الجهمية والمعتزلة بمثل هذه الطريقة، كما هو متحقق في الصفات الإلهية التي تثبتها الأشعرية وتتأولها المعتزلة، وطعنت المتفلسفة في طريقة المتكلمة في التأويل وأنها خلاف مقصود الشارع وليست مما يدل عليه خطابه كما يقوله ابن سينا[4]، وابن رشد[5] وأمثالهما.

---

(١) الإبانة (٣٨، ١١٣ــ ١١٥).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٦ــ ٥٠).

(٣) انظر درء التعارض (١/١٢ــ ١٣).

(٤) الرسالة الأضحوية (٤٥ــ ٥٥).

(٥) مناهج الأدلة (١٥٧ــ ١٥٨).

قال الإمام ابن تيمية عن أصحاب التأويل من المتكلمة ومن سلك سبيلهم: "وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينيا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى هذا الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ، وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب"[١].

ولهذا تحقق لكثير من أرباب التأويل فساده، كالأستاذ أبي المعالي فإنه اتخذ طريقة التأويل في مبدأ أمره وصنف على هذه الطريقة الشامل والإرشاد، ثم صرح في الرسالة النظامية بفساد هذه الطريقة، قال: "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا ونديـن لله به عقلا اتباع سلف الأمة . . ."[٢]، ولهذا صار الرازي صاحب هذا القانون يتردد في التأويل والتوقف، وإذا جزم بالتأويل فإنه لا يوجبه، ومعلوم أنه لو كان يستلزم تعيين الحق الذي يجب الإيمان به في نفس الأمر للزم اتخاذه، وهذا مما يعلم به فساد هذا القانون الذي ذكره. وأيضا فإن تقديم المعقول على المنقول ممتنع؛ لأن كون الشيء معلوما بالعقل أوليس كذلك من الأمور النسبية الإضافية، ومن هنا تحصلت أدلة متناقضة من المعقول عن هذه الطوائف الكلامية، كل طائفة تعارض بدليلها الدليل السمعي مع

استكمال أوجه الرد على قانون المتكلمين

(١) درء التعارض (١/١٢).

(٢) الرسالة النظامية (٣٢ـ ٣٣).

معرفتهم بتناقض أدلتهم العقلية، وهذا معتبر في دلائل المعتزلة والأشعرية، وهذا لا مخرج منه إلا بفرض دليل عقلي قطعي الثبوت والدلالة، متفق عليه يعارض به السمع، وهذا مما يعلم امتناع تحققه، وهو فرض يفرضه الذهن لا وجود له في الخارج.

ولهذا فإن سائر المسائل التي يزعمون إن الدلائل العقلية فيها تعارض الدلائل السمعية هي عند هؤلاء المتكلمة من مثارات الغلط والاشتباه، ولهذا اختلف فيها قولهم بما لم يقع مثله في المسائل التي لم يذكروا معتبرها من العقل[1].

وأيضا فإن المسائل الإلهية المتعلقة بأفعال الرب وصفاته، وقضائه، وحكمه، ليست سائرها من المسائل التي تعلم بصريح العقل حتى يمكن مثل هذا التعارض[2]، ومعلوم أن المجهول لا يعارض المعلوم باتفاق العقلاء، وأيضا فمثل هذا التعارض لا يمكن فرضه إلا بفرض سبق المعرفة المفصلة بالعقل في العلم الإلهي، وهذا يحقق أنه ليس مستفادا من جهة الرسل، بل يكون ما بعث به الرسل مما يوقع الاشتباه، ويوجب العناد والرد لما بعثوا به، فإنه على هذا القانون الكلامي قضى بخلاف ما هو معلوم، فكيف يقال مع هذا إن العقول تصدق ما جاءت به الأنبياء، وإن العلم بالنبوة ثبت بالعقل؟. وأيضا فإن استلزام تقديم النقل على العقل القدح في العقل كما ذكره الرازي وأمثاله من أصحاب هذا القانون، فاستلزام تقديم العقل على النقل القدح في النقل والعقل من باب أولى، بل يكون العقل متناقضا، تارة يعتبر السمع ويصححه وتارة يمنعه ويعارضه، وإذا حصل التفريق بالمحل كما هو منتهى جواب هؤلاء امتنع تحصيل منع الثاني بصحة الأول، فإن هذا حقيقة عدم الاطراد، ومعلوم أن الدلائل العقلية المعنية لا يلزم اطرادها، بل فيها المختلف والمؤتلف، ومعلوم عند سائر المتكلمة أن أدلتهم التي عارضوا بها ظواهر النصوص هي من المختلف عندهم، ولو فرض اتفاقهم عليها، فإن غيرهم من أهل النظر والشريعة والفلسفة ينازعهم فيها بخلاف تقديم العقل على النقل، فإنه يوجب التناقض وهذا حكم معلوم الفساد باتفاق العقلاء.

---

(١) انظر درء التعارض (١/١٤٤).

(٢) انظر درء التعارض (١/١٤٨).

وأيضا فإنه من المعلوم أنه ليس في الأحاديث الصحيحة ما يعلم معارضته للأدلة العقلية الخفية، فأن لا يكون فيها ما يعلم معارضته للعقل الصريح من باب أولى[1].

وأيضا فإن هذا المسائل التي تعارض فيها العقل والنقل عندهم ليست من المسائل التي قضى العقل بأحكامها على التفصيل صريحا، بل هي من محال التردد، وجمهور ما يعتبرونه من المقدمات مقول بالتقليد لأئمة المتفلسفة كأرسطو وأمثاله وإن كان هؤلاء المتكلمون ينازعونهم في نتائجهم وترتيب مقدماتهم في الجملة، وهذا هو حقيقة النزاع بين الفلاسفة والمتكلمة، وإلا فإنهم اتخذوا مقدمات مأخوذة عن هؤلاء ورتبوها على طريقتهم التي قصدوا بها موافقة دين المسلمين وكسر صولة الفلاسفة، وهم عند التحقيق متأخرون عن رتبة التمام، مع عنايتهم في الرد على الفلاسفة بنصر دين المسلمين والانتصار للقرآن والرسول ﷺ مما هو من الحمد والله يؤتي كل ذي فضل فضله له الحكم وإليه يرجعون، فباب المقاصد مقام وباب العلم والمعرفة مقام آخر، فإن من فسد قصده ومعرفته وعلمه في هذا الباب من العلم الإلهي فهو من أئمة الزنادقة الملحدين، بخلاف نظار المسلمين من المتكلمين وغيرهم، فإنهم مع فساد ما قرروه في كثير من موارد هذا الباب ومناقضته لصحيح المعقول وصريح المنقول، فإنهم في الجملة راموا صحيحا مع تقصيرهم في باب المقاصد في الجملة بما استعملوه من التقليد وأمثال ذلك، فهذا من الظلم الذي وقعوا فيه، لكن هذا مقام ومقام فساد المقاصد مقام آخر، وهو حال الزنادقة الملاحدة، والله لا يؤاخذ إلا من قامت عليه الحجة الرسالية.

والمقصود أن المحصلات العقلية التي يذكرها المثبتة والنفاة من نظار أهل الشريعة، وأهل الكلام متعارضة، فيكون ما وافق السمع منها هو الصحيح، وهو الذي ذكره نظار أهل السنة وهذا يتحقق به موافقة المعقول للمنقول، ويكون السمع قضى بصحة هذا المعتبر العقلي بخلاف ما عارضه، فإنه معارض بالسمع والعقل ومعلوم أن ما علم صحته بالدليل المجمع عليه ليس كما علم صحته بالدليل المختلف فيه، لو كان المجمع عليه لا يعارضه.

---

(١) درء التعارض (١/١٥١).

وأيضا فإنه يقال: إذا تعارضت الأدلة العقلية، وهذا حال عامة النظار فإنهم متنازعون في أحكام العقل في العلم الإلهي، على طرق معلومة فهنا يستعمل هذا القانون الذي اعتمدوه فإما أن يقدم الموافق منها للسمع أو يقدم المعارض منها للسمع، أو ترفع مطلقا أو تقبل مطلقا، ومعلوم فساد جمعها ورفعها، فإنه إما جمع للنقيضين أو رفع للنقيضين، ويعلم بالعقل والنقل فساد تقديم ما يعارضه السمع، لأنه لم يصححه شيء لا من العقل ولا من النقل.

وأيضا فإنه يوجب أن صحة دليل العقل تعرف بمعارضة السمع لها، وفساد دليل العقل يعرف بموافقة السمع له، وهذا معلوم الفساد عند سائر المسلمين بل عند سائر العقلاء من المسلمين والكافرين، فإن الكفار أجمعوا على تصحيح موارد من العقل جاء به السمع و لم يكن هذا موجبا لتكذيبها عندهم، ولما علم عدم إمكان هذا لزم اعتبار ما وافق المنقول من حكم المعقول.

وأيضا فإن أهل العلم والمعرفة أولى بمعرفة المعقول من أرباب التقليد، وهذا متفق عليه بين النظار ولهذا أوجبوا النظر[1]، ومعلوم أن أهل الشريعة والأثر أئمة السنة والحديث هم أصحاب العلم والمعرفة، فإن أقوالهم معتبرة بأقوال المعصوم وما بعث به ومعلوم أن الأخذ بالمقالات المعصومة بالوحي لا يضاف إلى التقليد، بل هو من أهل العلم والمعرفة، وهذا هو الذي وصف الله به الأنبياء وأتباعهم فهؤلاء هم أهل العلم المقتدين، وهؤلاء المتكلمة يذمون التقليد مطلقا، وإذا صححوه جعلوه مناسبا للعامة مع أنهم مقلدة عند التحقيق، وبإجماع الناس فإن أرباب التقليد أقصر في معرفة حكم المعقول من أرباب العلم والمعرفة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون أنه من العقليات المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطو طاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو وتجده لحسن ظنه به يتوقف مع مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن

---

(١) يأتي شرح مسالة النظر في الباب الثاني، الفصل الثاني.

في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه كما ذكر في غير هذا الموضع، وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديس وبرملي وثاسطيوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى، وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ففيها أيضا من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله كأتباع أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وأبي القاسم الكعبي وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وأمثالهم وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء كأتباع حسين النجار وضرار بن عمرو مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر أحمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد ابن كلاب وأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن كرام وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم، بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم . . ."[1].

وهذا سبق الإشارة إليه، وبيانه أن يقال: إن القول بتقديم الناظر لمعقوله على السمع قول لا ينضبط، بل هو ممتنع فإن هؤلاء يقولون: المعقول الذي يقدم على السمع هو المعقول الذي تعلم صحته، ومعلوم أن المعقول الذي تعلم صحته لا يعارض السمع وفرض هذا فرض ممتنع لا وجود له، ولهذا تجد سائر ما تذكره الطوائف من المعقولات ليست مما يعلم صحتها، بل مما تنازعوا فيه، وهي عند التحقيق مما يعلم فسادها أو فساد معارضتها للمنقول.

وفي الجملة فتنازع أصحاب المعتبر العقلي من الفلاسفة والمتكلمة يعلم به أنهم لم يقدموا على المنقول ما يعلم صحته من المعقول، بل ما يتخذونه من المعقولات، وكل طائفة من هؤلاء تجزم بمعتبرها وفساد معتبر غيرها من المعقول، فلو صح مثل هذا لجاز

---

(١) درء التعارض (١/١٥٣ــ ١٥٥).

لسائر أهل النظر أن يعارضوا ما جاءت به الشريعة بما يعدونه من أحكام العقل، وهذا هو الذي سلط الزنادقة على عقائد المسلمين، فإن هؤلاء المتكلمة وأمثالهم عارضوا المنقول لإثبات ما هو معلوم بأوائل العقول، مما يشاركهم فيه غيرهم من المشركين، فضلا عن المسلمين وأهل الكتاب، فإن جماهير المشركين يقرون بالرب سبحانه وكماله وتتره عن النقص في الجملة ويقولون بحدوث العالم، فضلا عن كون أكثر مادة هؤلاء الملية من الفلاسفة والمتكلمة محصل عن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة الملاحدة القائلين بقدم العالم، فإن جمهور ما يذكره الفلاسفة الملية كابن سينا وذويه وابن رشد وأمثاله وأبي نصر الفارابي وأمثاله هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وإذا اختلف في قوله وقول سلفه الفلاسفة فإنهم في جمهور هذا يقدمون قوله مع ما في قوله في الإلهيات من النقص والاضطراب، ولهذا تنازع أتباعه من الملية وغيرهم وصار كل ينتحل طريقة يضيفها إلى أرسطو ويبطل غيرها، وبهذا طعن ابن رشد في كتبه على أبي علي ابن سينا وأمثاله بخروجهم عن مقالات أرسطو والإحداث في طريقته مع أن ابن سينا عند التحقيق أحذق بالفلسفة التي ذكرها أرسطو وغيره من أبي الوليد ابن رشد، فإنه واسع النظر في كلام الفلاسفة، مستتم المقصد إلى الفلسفة، وإن كان كثير التلفيق بين المختلف، فإن المقصود هنا ذكر معرفته ونظره لا صوابه وتحقيقه، وابن رشد كثير التوحد والاختصاص بأرسطو لكنه يبالغ في صحة مذهبه وتصحيح معرفته به.

مادة الفلاسفة الملية

وفي الجملة فالعارفون بما كتبه ابن سينا في الشفاء والإشارات والتنبيهات والتعليقات وعيون الحكمة والنجاة، وأمثالها من كتبه ورسائله، وما كتبه ابن رشد في شرحه وتلخيصه لمذهب أرسطو، وما ذكره في كتبه كتهافت التهافت الذي رد به على أبي حامد، وما ذكره في مناهج الأدلة وغيرها، وما ذكره أهل النظر في هذا المقام يعلمون تقدم ابن سينا في هذا الباب، ومعرفته بأحكام الفلسفة النظرية والعرفانية على غير مذهب منها، بخلاف ابن رشد فإنه قاصر المعرفة بأحكام العرفانية وكلامها وتقريرها ويستعمل الطريقة النظرية وليس له عناية وسعة تحصيل لطرقهم النظرية، بل منتهى تحقيقه ما يذكره عن أرسطو وأتباعه، ومعلوم أن مذهب أرسطو طاليس

والمشائية هو من أفسد مذاهب الفلاسفة وكثير من الفلاسفة قبل أرسطو خير منه، فإن كثيرا من الفلاسفة قبله يقرون بحدوث العالم.

وفي الجملة فهؤلاء الفلاسفة الملية كأبي نصر وابن سينا وابن رشد وأمثالهم مع تعظيمهم لأرسطو قد اختلفوا عليه، ثم منهم من ينتهي إلى قول أرسطو ولا يعتبر في الجملة إلا مذهبه كابن رشد، ومنهم من يذكر مذهبه ومذهب غيره، وإن كان يعتمد عليه في العقليات ويميل إلى غيره في العرفان، وهذه طريقة الفلاسفة النظارية العرفانية من الباطنية كابن سينا وأمثاله، ولهذا صار يصنف على هذه الطريقة تارة وعلى هذه الطريقة تارة، وتارة يركب مادته من هذا وهذا، كما في الإشارات والتنبيهات، قال ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان: "وأما كتب أرسطو طاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية ومن عني بقراءة كتب الشفاء وبقراءة كتب أرسطو طاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو، وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسرده وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء"[1].

والمقصود أن الفلاسفة الملية متنازعون ولا يعرفون سائر الطرق الفلسفية، بل جمهور معتبرهم قول الفلاسفة القدمية وهذا من أخص ما عاندوا به دين المسلمين، قال الإمام ابن تيمية: "وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه، وأما سائر طوائف الفلاسفة فلو حكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل

---

(١) رسالة حي بن يقظان (٣٤ـ ٣٥).

طائفة من طوائف أهل القبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم فإذا كان اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق؟! فكيف بالإلهيات؟! واعتبر هذا بما يذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية، كما نقله الأشعري عنهم في كتابه في مقالات غير الإسلاميين، وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في الدقائق، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكي مقالاتهم فكلامهم في العلم الرياضي الذي هو أصح علومهم العقلية قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يحصى، ونفس الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم وهو كتاب المجسطي لبطليموس فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح وفيه قضايا ينازعه غيره فيها وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب، وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم وهل هو مركب من المادة والصورة أو الأجزاء التي لا تنقسم أو ليس مركباً لا من هذا ولا من هذا؟. . . وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات فما الظن بالعلم الإلهي؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق . . ."[1].

وكذلك المتكلمة فإنهم متنازعون في كثير من المقدمات العقلية التي يعتبرونها مبنى قولهم، بل في أكثرها، واعتبر ذلك بما يذكره أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين فإنه ذكر نزاعهم في مقالاتهم بما يطول وصفه، ثم ذكر نزاعهم في المواد الأولى للعلم الكلامي، وهي المسائل المولدة كمسألة الجسم، والجوهر، والعرض والخلاء، وبقاء الأعراض، وتماثل الأجسام وغيرها، فهذا نزاعهم فيه لا يكاد يستقصى، وهو أصل مادتهم، وكذلك ما يذكره الشهرستاني في الملل والنحل فإنه ذكر فيه اختلاف الناظرين والبصراء والمكاشفين من أصحاب المعارف والتعاليم من المسلمين وغيرهم، ثم يكون منتهى أمره مع سعة نظره ومعرفته بالمقالات الحيرة والاضطراب

---

(١) درء التعارض (١/١٥٧ـ ١٥٩).

كما ذكره في نهاية الإقدام[1]، لأنه لم يعرف قول السلف والأئمة وإن كان يذكره بما ليس هو عند التحقيق[2].

تأخر الكتب الكلامية عن تحقيق ذكر مذهب السلف

والمقصود أن الكتب المصنفة في المقالات كمقالات أبي الحسن الأشعري، والملل والنحل لأبي المعالي الجويني ولأبي الفتح الشهرستاني، والمحصل لمحمد بن عمر الرازي واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فضلاً عن كتب المتكلمين المصنفة في مذاهبهم ككتب المعتزلة، ككتب عبدالجبار بن أحمد كالمغني والمحيط بالتكليف وشرح الأصول، وما صنفه أبو رشيد النيسابوري في الخلاف بين البصرية والبغدادية وما ذكره الزمخشري وأمثاله من المعتزلة كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد في أصول الفقه ورسائل أبي عثمان الجاحظ الكاتب، وما نقله أعيان الزيدية عنهم الذين انتحلوا الاعتزال، وكذلك كتب الأشعرية كاللمع والموجز لأبي الحسن الأشعري، والتمهيد والإنصاف للقاضي أبي بكر الباقلاني، والتأويلات لابن فورك، وأصول الدين والفرق بين الفرق لعبدالقاهر البغدادي، والشامل والإرشاد واللمع للجويني، وقواعد العقائد وحجة التأويل والاقتصاد لأبي حامد الغزالي، وكتب ابن الخطيب الرازي كالأربعين والخمسين ومعالم أصول الدين والمطالب العالية والمباحث المشرقية ونهاية العقول وأساس التقديس وأمثال ذلك وكتب أبي الحسن الآمدي كأبكار الأفكار وغاية المرام، والمواقف للأيجي وغيرها من كتب الأشعرية المتأخرة التي هي نقل في الجملة، فإن اختلاف المذهب وقع بين طبقة أبي الحسن الأشعري إلى مجيء ابن الخطيب الرازي وأبي الحسن الآمدي، فما بين هؤلاء وهؤلاء وقع فيه اختلاف في المذهب بين أعيان هؤلاء وأما الأشعرية بعد ابن الخطيب وأبي الحسن الآمدي فهم في الجملة مقلدة، ومن يقدم منهم فلما عرف به من حسن الاختيار والترجيح وحسن التراتيب وكذلك كتب أبي منصور الماتريدي كالتوحيد ومحاسن التأويل، وكتب أصحابه كالتمهيد لأبي المعين النسفي وإشارات المرام للبياضي وغيرها من كتب هؤلاء، فسائر هؤلاء إما أنهم لا يذكرون قول السلف، أو يذكرونه على غير وجهه، أو يعرفونه مجملاً، وهذا حال فاضلهم كالأشعري وأمثاله.

---

(١) انظر نهاية الإقدام (٣).

(٢) انظر ذكره له في الملل والنحل (١/٩٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا من حيث الجملة معلوم فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون إن أصلهم المتضمن نفي الصفات والتكذيب بالقدر الذي يسمونه التوحيد والعدل معلوم بالأدلة العقلية القطعية، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون: إن علم الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع، كمسألة الرؤية وخلق الأفعال وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً ويؤثمون المخالف فيه، وكل من طائفتي النفي والإثبات، فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس وهذا يقول: إن العقل الصريح دل على النفي، والآخر يقول: العقل الصريح دل على الإثبات، وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص كمسائل الصفات والقدر، وأما المسائل المولدة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه وكل منهم يدعي فيها القطع العقلي ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين . . . وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة . . ." [1].

استتمام أوجه الرد على قانون التعارض الكلامي

والمقصود أن تقديم المعقول على المنقول أمر ممتنع، لأن المعقول الذي تعلم صحته المعارض للمنقول ممتنع، ولهذا ليس له مثال في الخارج وسائر ما يذكره أصحاب هذا القانون وغيرهم من الفلاسفة هو من جنس معارضات المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما أشركنا، وقولهم: من يحيي العظام وهي رميم وأمثال ذلك من الوهميات والملتبسات، ولهذا لم يتفق المتكلمون على حكم عقلي واحد عارضوا به السمع، بل إنما يتنازعون في أصله أو في بعض مقدماته أو في ترتيبها.

وأيضاً فإنه على هذا القانون لا يعتبر الدليل السمعي إلا إذا علم عدم معارضة المعقول له، ومعلوم أن المعقول الذي يستعمله هؤلاء لا حد له، فعلى هذا يكون

---

(١) درء التعارض (١/١٥٦ــ ١٥٧).

الاستدلال بالسمع منتفيا، فإن ما كان شرط قبوله عدم ما لا يتناهى تعذر قبولـــه، لأن العلم بعدم ما لا يتناهى ممتنع فيكون القبول ممتنعا، ولهذا صار أصحاب هـــذا القـــانون كالرازي وأمثاله يذكرون هذا، قال في المحصل: "مسألة الدليل اللفظي لا يفيد اليقـــين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعـــدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمـــار والتأخـــير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه . . ."[(١)].

وأيضا فإن الدلائل العقلية التي تجعلها كل طائفة معتبرها، وتعارض بهـــا ظواهـــر النصوص، يعلم فسادها في العقل والشرع، والعلم بمعارضتها للسمع متفق عليـــه بـــين الناس من أصحابها وغيرهم، وكذلك هذه الأدلة التي هي معتبر الطوائـــف ويحققـــون مخالفتهم للسمع بها هي فاسدة بحكم العقل، وهذا يحققه مخالفوهم مـــن أهـــل الســـنة والحديث ويقع منه أحرف فاضلة في رد بعض الطوائف على بعض كالأشـــعرية مـــع المعتزلة، وإن كان من الدلائل العقلية ما يكون صحيحا ولا يكون عند التحقيق معارضا للسمع، ومثل هذا وإن سمته بعض الطوائف معارضا فليس هو معتبر مذهبهم في الجملـــة وأيضا فإن الأمور التي زعموا معارضة المعقول فيها للمنقول هي مما يعلم بـــالضرورة أن الرسول جاء به، وقصد تقريره وليس في خطابه ما يخالفه أو يعارضه، كما يقول ذلـــك سائر أهل السنة والفلاسفة الملية وجماهير المتصوفة حتى الباطنية منهم، وحذاق المتكلمـــة على هذا بل هو حقيقة مذهب أئمة متكلمة النفاة كالجهم بن صفوان وأبي إســـحاق النظام وأمثالهم، ومن تأول نصوص الإثبات على ما ينتهي إليه مـــن النفـــي أو تـــأول الإثبات بغيره من الإثبات أو تأول النفي المجمل بالنفي المفصل الذي جاء الشرع بذكـــره على التفصيل مثبتا، كما هي أحوال لجماهير المعتزلة ومتكلمة الصفاتية، فهذا من جنس تأويلات الباطنية المتفلسفة (باطنية الشيعة وباطنية الصوفية) لأصول التوحيد والشـــريعة، فإن الإثبات ليس هو النفي، والشيء ليس هو غيره، والمجمل المنفي ليس هـــو المفصـــل المثبت باتفاق العقلاء.

---

(١) المحصل (٧١).

وأيضا فإن الدليل السمعي إن قصد به الخبري المحض، فهذا لا يقال فيه عارضه ما هو عقلي، لأن كونه خبريا محضا يوجب عدم ورود المعارض العقلي أو غيره عليه، وليس سائر أدلة الشرع هي خبرية محضة، بل في القرآن والحديث من الأمثال المضروبة التي هي الدلائل العقلية المفيدة لليقين، وإن أريد بالسمعي الشرعي سواء كان خبريا محضا أم لا كالأمثلة المضروبة فهذا ما يعارضه لا يسمى عقليا ولا خبريا، بل بدعيا.

قال الإمام ابن تيمية: "كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما، ولا صحة ولا فسادا، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم وهو السمع أو العقل وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليا أو نقليا، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا وإنما يقابل بكونه بدعيا إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيا صفة مدح وكونه بدعيا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل ثم الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا . . ." [١]، ثم قال: "وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين العقليات والسمعيات ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه"[٢].

وأيضا فإن هؤلاء المتكلمة إما أن ينتهوا إلى التأويل أو التفويض والأول طريق المعتزلة وأئمة النفاة، ومتكلمة أهل الإثبات يجمعون الطريقتين أو يستعملون هذا تارة وهذا تارة بحسب أقوالهم وأحوالهم، ومعلوم أن التأويل الذي يعينونه ليس مما يوجبه العقل ابتداء فإنه ما فرض صحته غايته أنه ممكن وليس واجبا، فلم يكن المعارض العقلي معينا للتأويل وجوبا وهذا متفق عليه بين هؤلاء في الجملة، ولهذا تختلف تأويلاتهم وإذا قضى بإمكانه فالممكن يصح عدمه ويمتنع أن يحصل وجوبه باللغة؛ لأن اللغة لو كانت توجبه لكان القول به مبتدأ ولم يرد التعارض والتأويل فتبين أن التأويل يوجب فساد هذا القانون وأما من يستعمل التوقف والتفويض أو يصححه، مع قوله بهذا القانون

---

(١) درء التعارض (١/١٩٨).

(٢) درء التعارض (١/١٩٩).

كالرازي وغيره من متكلمة الصفاتية من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، فهم أظهر تناقضا من المعتزلة وأمثالهم، فإن التعارض لا يقع إلا في أحد جهتي الدليل، وثبوت السمعي قطعي بإجماع المسلمين فامتنع فرض التعارض فيه فإذا رجع الفرض في الدلالة فالتعارض بين الدلالتين فرع عن العلم بهما فكيف يقال مع هذا بالتفويض في دلالة النقل، فإن المجهول يمتنع أن يعارض المعلوم، ولهذا أعرض أئمة النفاة من المعتزلة وغيرهم عن هذه الطريقة، والمتأخرون من متكلمة أهل الإثبات ينتهون إليها عند ترك التأويل أو تعذره عليهم، وجمهورهم يجعل السلف عليها، وهي من أفسد الطرق في هذا الباب وحقيقتها إسقاط المنقول والمعقول.

وأيضا فإن أهل هذا القانون يتأولون الدلالة السمعية لتوافق الدلائل العقلية مع قولهم بتعارض السمع والعقل، وهذا من أعظم التناقض، فإن ما علم من السمع موافقته للمعقول فهو المقصود به في نفس الأمر، وما علم انتفاؤه فلا يضاف إلى الدليل، فإن الدليل ليس يقصد منه إلا تعيين مراد المتكلم به، ويمتنع إرادة المتعارضين في الدليل الواحد، ولهذا فإن أئمة النفاة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، وابن رشد وأمثاله يعلمون امتناع هذه الطريقة الكلامية، والجمع بين أدلتهم العقلية وبين الشرع بالتأويل، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا كان ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان مذهب أهل الحديث أو مذهب الفلاسفة فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف، يعني أن أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة، ثم ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج؛ لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة، والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة بل النصوص تدل على نقيض ذلك، فأولئك يقولون أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولون أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه، والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ولا

بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا"[1].

وفي الجملة فهذا القانون الذي هو أصل العلم الكلامي يعلم فساده بأوجه مستفيضة من المنقول والمعقول، وليس هذا المقام مقام شرح ذلك فإن المقصود هنا ذكر جمل من القول يحصل بها المقصود[2]، مع أنه يعلم أن هذا القانون الذي ذكره المتكلمة وهو أصل طريقتهم خير من القانون الذي ذكره الفلاسفة الباطنية كابن سينا وأمثاله في هذا المقام، فإن هؤلاء المتكلمة أقرب إلى الشريعة من هؤلاء المتفلسفة، وفي المتكلمة والمصححين لما هو من طرقهم من هو من أهل العلم والديانة عند المسلمين كطائفة من أصحاب الأئمة والفقهاء ومتأخري أهل الحديث، فإن منهم من يصحح بعض الطرق الكلامية التي استعملها من عرفوا بالإثبات كأبي الحسن الأشعري مع عدم اشتغاله بالعلم الكلامي.

وفي الجملة فجنس المتكلمة خير من جنس الفلاسفة ولهم تصانيف في نصر دين المسلمين، والرد على الملحدين وتعظيم الرسول، وفيهم قوم من ذوي التأله والتعبد وتعظيم الحرمات، وكان بعض من ينتحل طريقتهم من أهل الجهاد وفيهم من يعظم السلف وينتصر لهم، بما عرفوه وظنوه مما هو في نفس الأمر ليس مذهب السلف ولا أحد منهم، مع ما أضاف المتكلمة فيه من الخطأ والإحداث في الدين فهذا مقام آخر هو محل ذمهم والرد عليهم، فليس المقصود تصحيح شيء من الطرق الكلامية، فإن سائرها معلومة الفساد بالعقل والنقل وإجماع السلف، حتى الطريقة التي استعملها الأشعرية وإنما المراد في هذا أنهم خير من الفلاسفة في المقاصد والمعارف، ولهذا لما صار متأخروهم كأبي الحسن الأشعري وذويه ينتحلون السنة والجماعة تقلد طريقتهم ووافقهم خلق من أصحاب الأئمة المعظمين للسلف المائلين عن البدع المنتحلين قول أئمتهم في أصول

---

(١) درء التعارض (٢٠٣/١).

(٢) وقد صنف شيخ الإسلام كتابه درء تعارض العقل والنقل ذكر فيه هذا القانون وشرح رده مفصلا، طبع في عشرة أجزاء، ت/ الشيخ محمد رشاد سالم.

الدين، فصار خلق من أصحاب الشافعي ومالك وأحمد يميلون إلى طريقة الكلابية والأشعرية، كما هو حال التميميين من الحنابلة كأبي الحسن وأبي الفضل وأمثالهم، فهم أقرب إلى موافقة هؤلاء، ولهذا يميل إليهم فضلاء الأشعرية كالباقلاني والبيهقي، حتى كان هؤلاء الحنابلة مع الأشعرية متوالفين حتى حدثت فتنة القشيري تلميذ ابن فورك ولهذا صار الأشعري عند بعض الحنبلية يضاف إليهم وقد ذكر أبو بكر عبدالعزيز ما يقتضي أنه عنده من متكلمي أهل الحديث[١].

حال أصحاب الأئمة الأربعة

وفي الجملة فأصحاب الأئمة الأربعة ليسوا على مورد واحد، فمنهم المتكلمة المحضة ككثير من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك، والحنفية متكلمتهم إما معتزلة على طريقة متأخريهم كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد وأصحابه، وإما ماتريدية وأبو منصور الماتريدي وجمهور أصحابه حنفية، وكذلك منهم الكرامية فإن جمهورهم حنفية، وفيهم خلق من متكلمة الأشعرية، فهذه أصناف متكلميهم في الجملة، ومتكلمة الشافعية والمالكية أشعرية في الجملة، وليس في الحنبلية في الجملة متكلمة محضة ينتحلون أحد الطرق الكلامية المعروفة عن أعيان النظار، وفيهم متكلمة نظارية قياسية يستعملون النظر والقياس وما هو من الطرق الكلامية كابن عقيل وأمثاله.

قال الإمام ابن تيمية: "فابن عقيل إنما وقع في كلامه المادة المعتزلية بسبب شيخه أبي علي ابن الوليد وأبي القاسم بن التبان المعتزليين، ولهذا له في كتابه "إثبات التنزيه" وفي غيره كلام يضاهي كلام المريسي ونحوه، لكن له في الإثبات كلام كثير حسن وعليه استقر أمره في كتاب الإرشاد، مع أنه قد يزيد في الإثبات لكن مع هذا فمذهبه في الصفات قريب من مذهب قدماء الأشعرية والكلابية . . ."[٢]، وفي الجملة فمتكلمة الحنبلية فيما يستعملونه من النظر والقياس فرع على الأشعرية، والأشعرية في الجملة في الإثبات فرع على الحنبلية[٣].

---

(١) الفتاوى (٦/٥١ـ ٥٥).

(٢) الفتاوى (٦/٥٤).

(٣) الفتاوى (٦/٥٣).

والمقصود أن الفقهاء المنتسبين للأئمة الأربعة منهم من هو من المتكلمة المحضة، ومنهم من طريقته طريقة أهل الحديث والأئمة ومنهم اختلط عليه هذا بهذا وهم درجات، وفي أصحاب الأئمة من يميل عن النفاة ويزيد في الإثبات فلا تكون طريقته طريقة أهل الحديث المحضة، والحنبلية أقرب الطوائف إلى طريقة الأئمة لبعدهم عن الطرق المحدثة التي أوجبت البعد عن السنة وطريق الأئمة، فإن كل من كان عن الطرق المحدثة أبعد كان تمسكه بالسنة أقرب، وإن كان في الحنبلية من تكون طريقة خلق من فضلاء الأشعرية خيرا من طريقته كأبي الفرج ابن الجوزي.

تداخل الطرق الكلامية عند أعيان النظار المتأخرين وبيان موادهم العلمية

فهذا مقام ثم هنا مقام آخر وهو أن كثيرا من أعيان الطوائف المختصة يكون في كلامه مادة من غير طريقة أصحابه مع ذمه لهذه الطائفة التي دخل عليه مادة من كلامها كحال أبي المعالي الجويني، فإن في كلامه مادة اعتزالية، قال الإمام ابن تيمية: "فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين"[1]، ولهذا كانت طريقة أبي المعالي التي ذكرها في الشامل والإرشاد واللمع مقاربة لطريقة المعتزلة فيما ذكره من النفي، ولهذا كان أشهر من أظهر نفي الصفات الخبرية من الأشعرية، وأبو حامد الغزالي في كلامه مادة فلسفية فإنه طالع كتب الفلاسفة، وذكر مقاصدهم والرد عليهم، ونظر في كلام باطنية الصوفية المتفلسفة وحذا حذوهم في كثير من الموارد، وهو مائل عن المعتزلة وأثرهم على الاختصاص، قال الإمام ابن تيمية: "والغزالي في كلامه مادة فلسفية كبيرة بسبب كلام ابن سينا في الشفاء وغيره ورسائل إخوان الصفا وكلام أبي حيان التوحيدي وأما المادة المعتزلية في كلامه فقليلة أو معدومة، كما أن المادة الفلسفية في كلام ابن عقيل قليلة أو معدومة، وكلامه في الإحياء غالبه جيد، لكن فيه مواد فاسدة: مادة فلسفية ومادة كلامية ومادة من ترهات الصوفية ومادة من الأحاديث الموضوعة"[2].

---

(١) الفتاوى (٥٢/٦).

(٢) الفتاوى (٥٤/٦ـ ٥٥).

وأبو حامد كثير التناقض في مذهبه، وإذا صنف على طريقة غلب عليه مذهبها، ولهذا استطال عليه ابن رشد في رده بمثل هذا، فإن أبا حامد صنف التهافت وطائفة من الكتب على الطريقة الكلامية، ثم ذكر في بعض كتبه عدم اعتباره اليقين بهذه الطريقة وما بنى عليها، وهو في الجملة من أكثر الناس اضطرابا في هذا الباب ومنتهى نظره أن العلم الكلامي ليس مما يعرف به يقين المعتقد، بل يدفع به الشبهات، وصول المخاصمين، قال ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان: "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم أنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجسام وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وإن أمره وقف عند ذلك بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها"[(١)].

وهذا الذي ذكره ابن الطفيل من جنس كلام أبي الوليد ابن رشد الذي ذكره عنه في كتابه تهافت التهافت وغيره، قال عنه في فصل المقال: "إنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف"[(٢)] وأبو حامد مع أنه يقع في موارد التناقض إلا أن في كلام هؤلاء المتفلسفة زيادة عليه مع محاكاته للفلاسفة والباطنية في كثير من الموارد والطرق[(٣)]، وكذلك أبو عبدالله ابن الخطيب عمدة المتأخرين من الأشعرية، فهو من أشهر النظار اختلافا لا يستقر على حال، قال الإمام ابن تيمية: "وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جدا لا يستقر على حال وإنما هو بحث وجدل بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه بخلاف أبي حامد فإنه كثيرا ما يستقر"[(٤)]، وهو إذا ذكر طائفة فإنما يذكر من مذهبها ما عليه متأخروها في الجملة.

---

(١) رسالة حي بن يقظان (٣٥).

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد (٣٠).

(٣) انظر تفصيل حاله فيما كتبه أبو حامد "المنقذ من الضلال" وما في النبوات لابن تيمية (١/٣٨٢ـ ٣٩٨)؛ ت. د/الطويان.

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٦/٥٥).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أبو عبدالله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبدالجبار الهمذاني ونحوهم، وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما، وفي مذهب الأشعري يعتمد على كتاب أبي المعالي كالشامل ونحوه وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري، وأبي محمد ابن كلاب وأمثالهما، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين . . ."[1].

وفي الجملة فأبو المعالي، وابن الخطيب وأمثالهم يميلون إلى الطرق المركبة من قول أصحابهم وقول غيرهم، بخلاف أبي حامد وأمثاله فإنه يميل إلى الطرق المختصة لكنه يذكر سائر الطرق ثم يختار منها، وفي كلام ابن الخطيب مادة فلسفية دخلت عليه من كتب ابن سينا فإنه كثير الاعتبار بكتبه كما ذكر جملا من ذلك في المطالب العالية ونهاية العقول والمباحث المشرقية، بخلاف كتبه التي بناها على طريقة أصحابه، وكذلك حذاق هؤلاء المتكلمة وفضلاؤهم كأبي الحسن الأشعري، فإنه في كتاب مقالات الإسلاميين عرف أقوال المعتزلة على تفصيل لم يقع مثله لغيرها من الطوائف، مع أنه ترك طريقتهم، وعلمه مفصل في الجملة في أكثر الطوائف، بخلاف علمه بمقالة أهل السنة والحديث التي انتحلها فهو علم مجمل، وبعض ما ذكره عنهم ليس هو من مقالاتهم، ومادته في كتابه هذا كلام المعتزلة في كثير من الموارد خاصة في المسائل الكلامية المحضة التي يسميها كثير من هؤلاء دقيق الكلام، فإنه لا يذكر فيها في كثير من الموارد إلا المقالات المعروفة عن المعتزلة، ولهذا تارة يكون الخلاف كله بين أعيان المعتزلة وتارة يكون جمهوره كذلك، وتارة يذكر القولين على طريقة مناسبة، وهذا يقع له فيما قصد به مخالفة المعتزلة، وأكثر معرفته واختصاصه مقالات محمد بن عبدالوهاب الذي كان يتخذ طريقته زمن اعتزاله، وكذلك أبو منصور الماتريدي الحنفي فإن في كلامه مادة اعتزالية، ومادة فلسفية، وهو لا يذكر سائر طرق المعتزلة بل جمهور ما يذكره في

---

(١) درء التعارض (٢/١٥٩).

مصنفه (التوحيد) ما يعرف عن أبي القاسم الكعبي، ومعلوم أن مقالات أبي القاسم يخالفه كثير من المعتزلة في كثير من مواردها ومقام أبي منصور الماتريدي مع أبي القاسم البلخي مقام مختص، ولهذا فإن الأشعري أعلم منه بمقالات قدماء المعتزلة العراقية من البصرية والبغدادية، بل هو أعلم منه بمقالات الناس من المعتزلة وغيرهم من أهل السنة والحديث وغيرهم، ولهذا صار الأشعري أعلم بالمنقول والمعقول وكلام الطوائف وأعظم تحقيقا للإثبات، ومقاربة لقول السلف من أبي منصور الماتريدي، فإنه مقارب للنفاة وفيه بعد عن آثار السلف ومقالاتهم المعروفة، ولما كانت الأشعرية الخرسانية منحرفة إلى النفي صار قولهم مقاربا لقول الماتريدي وأمثاله.

وفي الجملة فالأشعري خير منه في المعرفة والعلم والمقالات والاتباع ومن سوى بينهما فقد غلط. والمقصود هنا ذكر موارد بعض النظار في كتبهم ومقالاتهم وأخذ بعض أعيان الطوائف عن البعض الآخر من أهل طائفته وغيرهم، وما في ذلك من القصور والتناقض، وكذلك أعيان الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله، فإنه أخذ طائفة من كلام المعتزلة، فإنه نصر مذهب أرسطو وأتباعه المشائين في مسألة قدم العالم وكان أرسطو يذكر ذلك على مقام العلة والمعلول فذهب ابن سينا وذكر طريقة في تحصيل هذا نقلها عن المعتزلة لما علم ما في طريقة أرسطو من مناقضة دين المسلمين، فصار يتكلم بالوجوب والإمكان، فإن المعتزلة احتجوا بالمحدث على المحدث، فاحتج أولئك بالممكن على الواجب، وهذه طريقة يحصل بها إثبات وجود دون تعيينه[1]، قال الإمام ابن تيمية: "وهم سلكوا طريقة التركيب وهي أيضا مسروقة من كلام المعتزلة وإلا فكلام أرسطو في الإلهيات في غاية القلة مع كثرة الخطأ فيه"[2]، ولهذا خاض ابن سينا في كتبه في المسائل الإلهية، والنبوات، وأسرار الآيات، ومقامات العارفين، وتكلم في النفس والروح والمعاد، وهو في الجملة يتكلم على ما يعرفه من جمل الفلاسفة ثم يوسع القول فيه، فإنه قوي العارضة واسع النظر كثير التشقيق، ولهذا كان ابن رشد وأمثاله من المتفلسفة يقولون إن ما ذكره في كثير من الموارد ليس هو من مقالات المشائين، بل

---

(١) انظر منهاج السنة (١/٣٤٧).

(٢) منهاج السنة (١/٣٤٨).

هو من تلقاء نفسه[1]، وابن رشد لما صار كثير الاختصاص بأرسطو صار لا يعرف في كثير من الموارد إلا طريقته بخلاف ابن سينا وأمثاله، ومع هذا ففي كلام ابن سينا من الاختصاص الذي أحدثه شيء معروف، وأما ابن رشد فإن مادته في كتبه ما ذكره أرسطو وأتباعه، وأبو البركات بن ملكا صاحب المعتبر أكثر تحقيقاً من هؤلاء وهؤلاء وأبعد عن التقليد للمشائين من أولئك وفيه أثر من كلام النبوة فصار قوله خيراً من قول ابن سينا وابن رشد وأمثالهما، فإنه أثبت علم الرب بالجزئيات وأثبت الصفة والفعل إلى غير ذلك مما وافق فيه جمل الشريعة، وهذا الذي نصره هو قول محققي الفلاسفة قبل أرسطو[2].

تداخل المادة الفلسفية والمادة الكلامية

وفي الجملة فهؤلاء المتفلسفة والمتكلمة يأخذ بعضهم من بعض إما بالتقليد، أو التلفيق وحذاقهم يختصون بطرق مولدة من مقالات شتى، وهؤلاء المتفلسفة الملية حدثوا بعد ظهور المتكلمة وانتشروا بعد انقراض العصور الثلاثة الفاضلة، وكان انحرافهم عن دين المسلمين وما جاء به الرسول أظهر من انحراف المتكلمة ولهذا شاعت هذه الطريقة الفلسفية في الباطنية الذين تعلم معارضتهم للشريعة وأهلها من الإسماعيلية وغيرهم وكانت طريقتهم من جوادٍ الباطنية حتى جاء مقتصدوهم وحققوا ما هو معروف عند المسلمين كأبي البركات صاحب المعتبر، واتخذ قوم منهم طريقة أهل الشريعة في التفقه والعبادات، وطعنوا في الطرق الباطنية التي تكلم بها باطنيتهم، فصار هؤلاء يقربون من الشريعة بمثل هذا القدر حتى صار في قولهم من الالتباس ما لا يقع في كلام باطنيتهم وهذه حال أبي الوليد بن رشد فإنه أظهر تعظيم الشريعة وصنف في اتصالها بالفلسفة وصار قوله الذي يذكره في مناهج الأدلة وفصل المقال، تارة يوافق فيه الفلاسفة المحضة وتارة يوافق فيه المتكلمة، وهو لا يعرف من طرقهم على التفصيل إلا طريقة متأخري الأشعرية كأبي المعالي وأمثاله، وتارة يقول بأقوال أهل الشريعة في الجمل الظاهرة، وإلا فإن طريقته التي يحققها هي طريقة الفلاسفة المشائية أتباع أرسطو

---

(١) انظر منهاج السنة (٣٤٨/١).

(٢) انظر منهاج السنة (٣٤٨/١ـ ٣٤٩).

طاليس وهي من شر مقالات الفلاسفة الملاحدة، وطريقة خلق من الفلاسفة قبله خير من طريقته، وهذه هي التي انتصر لها في رده على أبي حامد وهي التي يذكرها في كلامه الذي يعتبره في الإلهيات وغيرها.

القول في الفلسفة الأرسطية المشائية

والمقصود أن هؤلاء المتفلسفة الملية مع مخالفتهم لما جاء به الرسول لم يختاروا من الطرق الفلسفية خيرها، بل جمهور محصلهم ما يقولونه عن أرسطو وأتباعه مع كثرة الغلط فيه عليه وكثرة النزاع فيما هو له وما ليس كذلك، وأرسطو كان قبل المسيح ابن مريم عليه الصلاة والسلام بنحو ثلاثمائة سنة، قال الإمام ابن تيمية: "وكان وزيراً للاسكندر بن فليبس المقدوني الذي غلب على الفرس وهو الذي يؤرخ له اليوم بالتاريخ الرومي، تؤرخ له اليهود والنصارى، وليس هذا الاسكندر هو ذو القرنين المذكور في القرآن كما يظن ذلك طائفة من الناس، فإن ذلك كان متقدماً على هذا، وذلك المتقدم هو الذي بنى سد يأجوج ومأجوج، وهذا المقدوني لم يصل إلى السد وذاك كان مسلماً موحداً، وهذا المقدوني كان مشركاً هو وأهل بلده اليونانيون كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأوثان، وقد قيل إن آخر ملوكهم كان هو بطليموس صاحب المجسطي وأنهم بعده انتقلوا إلى دين المسيح، فإن الناموس الذي بعث به المسيح كان أعظم وأجل، بل النصارى بعد أن غيروا دين المسيح وبدلوا هم أقرب إلى الهدى ودين الحق من أولئك الفلاسفة الذين كانوا مشركين وشرك أولئك الغليظ هو مما أوجب إفساد دين المسيح كما ذكره طائفة من أهل العلم . . . ولما كان المسيح صلوات الله عليه قد بعث بما بعث به المرسلون قبله من عبادة الله وحده لا شريك له وأحل لهم بعض ما كان حرم عليهم في التوراة، وبقي أتباعه على ملته مدة قيل أقل من مائة سنة ثم ظهرت فيهم البدع بسبب معاداتهم لليهود صاروا يقصدون خلافهم فغلوا في المسيح وأحلوا أشياء حرمها وأباحوا الختزير وغير ذلك، وابتدعوا شركاء بسبب شرك الأمم، فإن أولئك المشركين من اليونان والروم وغيرهم، كانوا يسجدون للشمس والقمر والأوثان فنقلتهم النصارى من عبادة الأصنام المجسدة التي لها ظل، إلى عبادة التماثيل

المصورة في الكنائس، وابتدعوا الصلاة إلى المشرق فصلوا إلى حيث تظهر الشمس والقمر والكواكب واعتاضوا بالصلاة إليها والسجود إليها عن الصلاة لها والسجود لها.

والمقصود أن النصارى بعد تبديل دينهم كان ناموسهم ودينهم خيراً من دين أولئك اليونان أتباع الفلاسفة، فلهذا كان الفلاسفة الذين رأوا دين الإسلام يقولون: إن ناموس محمد ﷺ أفضل من جميع النواميس ورأوا أنه أفضل من نواميس النصارى والمجوس وغيرهم، فلم يطعنوا في دين محمد ﷺ كما طعن أولئك المظهرون للزندقة من الفلاسفة ورأوا ما يقوله أولئك المتكلمون فيه ما يخالف صريح المعقول فطعنوا بذلك عليهم وصاروا يقولون: من أنصف و لم يتعصب و لم يتبع الهوى لا يقول ما يقوله هؤلاء في المبدأ والمعاد، وكان لهم أقوال فاسدة في العقل أيضاً تلقوها عن سلفهم الفلاسفة ورأوا أن ما تقوله فيه ما يخالف العقول، وطعنوا بذلك الفلاسفة، ورأوا أن ما تواتر عن الرسل يخالفها فسلكوا طريقتهم الباطنية فقالوا: إن الرسل لم تبين العلم والحقائق التي يقوم عليها البرهان في الأمور العلمية، ثم إن منهم من قال: إن الرسل علمت ذلك وما بينته، ومنهم من يقول: إنها لم تعلمه وإنما كانوا بارعين في الحكمة العملية دون الحكمة العلمية، ولكن خاطبوا الجمهور بخطاب تخييلي خيلت لهم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما ينفعهم اعتقاده في سياستهم، وإن كان ذلك اعتقاداً باطلاً لا يطابق الحقائق وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون تأويل ذلك؛ لأن المقصود بذلك عندهم التخييل، والتأويل يناقض مقصودهم، وهم يقرون بالعبادات لكن يقولون مقصودها إصلاح أخلاق النفس، وقد يقولون أنها تسقط عن الخاصة العارفين بالحقائق فكانت بدعة أولئك المتكلمين مما أعانت إلحاد هؤلاء الملحدين . . ."[1].

أقسام الفلسفة عند ابن سينا

وهؤلاء المتفلسفة الملية أصناف من الباطنية المتشيعة والمتصوفة وغيرهم وفيهم الحرانية القائلون بالقدماء الخمسة كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب وفيهم المتطبب والكيميائي، والمتأله، والمتفقه، وهم نظارية وباطنية، وهي أقسام فلسفتهم وهي التي يسمونها الحكمة النظرية والحكمة العملية، قال ابن سينا: "فصل في أول أقسام

---

(١) منهاج السنة (١/٣١٦ـ ٣٢٢).

الحكمة: الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد، وقسم عملي، والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة، والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير . . ."[1]، ثم ذكر أقسام الفلسفة النظرية وذكر أن العلم الأول فيها العلم الإلهي وذكر العلم الطبيعي وهو أسفلها، والعلم الرياضي وهو أوسطها، ثم هو وأمثاله اعتبروا الكلام في العلم الإلهي بمفارقته للعلم الطبيعي والرياضي، ولهذا ليس لهم في معرفة التوحيد تحقيق، وغاية تحقيقهم بل مقصودهم العلمي أن يجردوه عما يدخل في العلم الطبيعي والرياضي، وصاروا بهذا التلبيس يجعلون سائر الصفات والأفعال الثبوتية من خصائص هذا الطبيعي أو الرياضي، فإن ثبوت الصفات المتغايرة يقتضي ثبوت العدد، وهذا من القول الرياضي الذي يقال في الرياضيات، وواجب الوجود منزه عن ذلك عندهم، وعن مثل هذا نفوا علم الباري بالجزئيات وجعلوه الموجود المطلق بشرط الإطلاق[2]، واستعمالهم للعلم الطبيعي في التعطيل للصفات والأفعال أظهر من استعمالهم للعلم الرياضي وعن هذا قالوا عن واجب الوجود سبحانه أنه لا داخل العالم ولا خارجه، فصاروا يستدلون على معرفة العلم الإلهي بمفارقة العلم الطبيعي والرياضي ثم يدخلون في الرياضي والطبيعي سائر المتصورات والمعقولات التي يصح وجودها في الخارج ويجعلون واجب الوجود عند التحقيق معطلاً عن الوجود.

قال ابن سينا: "أقسام الحكمة النظرية ثلاثة: العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي، والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي، وإنما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون أموراً حدودها

---

(١) مجموعة رسائل ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية (٨٣ـ ٨٤).

(٢) انظر درء التعارض (٨/٢٨٦)، الفتاوى لابن تيمية (٨/٣).

ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم، وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه . . . وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة، إما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين، وإما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني، ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة . . ."[1]، ثم هو وأمثاله في إثبات واجب الوجود يجعلون وجوده بسيطاً أي لا صفة له ولا فعل ويجعلون هذا غاية التنزيه عن الجسمانيات والمتكثرات، ولهذا صار كل فعل مختص من أفعاله لا يقوم بذاته لأنه من التغير والحركة وكل صفة يقع بها الفعل فهي من الكيفيات، إلى أمثال ذلك من طرق هؤلاء المتفلسفة، ولهذا قال في التعليقات: "الباري لا يوصف بأنه جنس ولا بأنه نوع إذ لا مجموع في شخصه ولا متكثر الأشخاص بل يوصف بأنه شخص ولا نعني به أنه شخص من نوع أو شخص جسماني كشخص الشمس مثلاً بل إنه شيء متميز بذاته عن سائر الموجودات . . ."[2].

ومقصوده بتميزه عن الموجودات أنه لا صفة له ولا فعل، بل يوصف بالسلوب وغاية الثبوت أنه موصوف عنده بالإضافات والمركبات، والمقصود هنا ذكر مقصده بالحكمة النظرية،ولما ذكر الحكمة العملية ذكر فيها مقام النبوة والشريعة قال: "العلوم العملية ثلاثة واحد منها . . يعرف به الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والآخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطو طاليس في

---

(١) رسالة العقليات ضمن مجموعة رسائل ابن سينا (٨٤ـ ٨٥).

(٢) التعليقات لابن سينا (٨٠ـ ٨١).

الأخلاق . . . ثم قال: والثالث منها . . . يعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية . . . وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس . . ."[1].

والمقصود أن طريقته النظرية التي يستعملها مأخوذة من الفلسفة النظرية التي ذكرها، وباطنيته مأخوذة عن الفلسفة العملية، ولهذا أدخل فيها النبوة والشريعة، وهو إذا ذكر مذهبه ركبه من هذا وهذا، قال في التعليقات: "اللزوم الذي يلزم عن الباري فإنه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته . . . وإن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته . . . الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها . . . الفلك والكواكب تعقل الأول فيستفزها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة . . . النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة فتكون عن حركتها هذه الكائنات وتلك الأحوال"[2]، بل إنه لما ذكر حد الحكمة التي هي الفلسفة ركبها على هذا وهذا، قال: "فصل في ماهية الحكمة: الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"[3]، ولهذا لما ذكر قوى النفس الإنسانية نسبها إلى هذين الحالين قال في الشفاء: "فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقة، ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه

تعريف الفلسفة عند ابن سينا

(١) مجموعة رسائل ابن سينا رسالة في العلوم العقلية (٨٥).

(٢) التعليقات (١٠٣).

(٣) رسالة أقسام العلوم العقلية (٨٣).

مع تجويز الطرف الثاني وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى فيكون في الإنسان حاكم حس وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري وحاكم عملي . . ."[1].

ولهذا صار يفسر وجود الباري وفعله الذي يسميه الإبداع بما ليس معروفاً عند العقلاء، قال في الإشارات والتنبيهات: "اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود"[2].

ومقصوده بالمحسوس الموصوف عنده بالصفات والأفعال، ولما ذكر الصنع قال: "النمط الخامس في الصنع والإبداع . . . إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى التي تسمي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وصنع وفعل، وكل يرى ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن"[3]، وعن هذا حصَّل القول بقدم العالم مع جعله مبدَعاً وهو الذي سماه واجب الوجود بغيره لا بذاته، فإن ابن سينا وأمثاله يسلمون أن العالم كله ممكن بنفسه ليس بواجب بنفسه[4]، ومعلوم أن مثل هذا الوجود والصنع ليس معروفاً عند العقلاء وابن سينا لا يعرفه بدلائله التي تستعمل عند العقلاء لتحصيل المعارف المناسبة، بل يجعل كل ما خالف المعلوم من الوجود هو وجوده وكلما خالف المعلوم من الصنع هو صنعه، وهذا حقيقته جعل وجوده نقيض الوجود، وجعل صنعه نقيض الصنع، ولهذا جعل خاصة النفس الإنسانية هذا التحصيل: قال في الشفاء: "أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما

---

(١) الشفاء لابن سينا (النفس ٨٥).

(٢) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٧).

(٣) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٥٧).

(٤) انظر الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٦٥ــ ٦٦)، ومنهاج السنة (١/٤١٣).

حكيناه وبيناه والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية . . ." [1]، وهو قصد إلى إبطال قياس الباري بالموجودات فاستعمل من الإثبات نقيض ما هو معلوم بالعقل، وهذا فاسد عند العقلاء ولهذا كان قول هؤلاء الفلاسفة تشبيهاً له بالمعدومات بل بالممتنعات، والمعرفة العقلية التي يعرف بها وجود الباري لا يعتبرها ولهذا لما ذكر صور الإدراك جعل هذا أدناها، قال: "إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركا، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب" [2].

ولهذا لما ذكر العلم الإلهي، قال: "الأقسام الأصلية للعلم الإلهي هي خمسة الأول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف . . . والقسم الثاني: هو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده . . . والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والغنى الذي يتعلق بكل منها في تتميم الكل، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد، والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية . . . فهذه أقسام الفلسفة الأولى أعني العلم الإلهي ويشتمل عليهما كتاب ماطاطانوسقا إلى ما بعد الطبيعة ويعرف جميع

---

(١) الشفاء (النفس ١٨٤).

(٢) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٢٧٩ـ ٢٨٠).

هذا بالبرهان اليقيني"[١]، فهذا العلم الإلهي الأول، وهو الفلسفة العليا لا تحقيق له عنده إلا في كلام سلفه الفلاسفة كصاحب التعاليم وأمثاله، وهؤلاء يصرحون أن الرسل لم تذكر هذا العلم، ولهذا قال في رسالته الأضحوية: ". . .ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"[٢].

فهذا العلم الإلهي الأول على مذهب هؤلاء لم يحقق ذكره الأنبياء والرسل، و لم يعرفه من لم ينتحل طرقهم الفلسفية من أتباع الرسل والمنتسبين إلى الملل السماوية، ولهذا كان ابن سينا وأمثاله من الباطنية لا يجعلون الثواب والعقاب مبنياً على متابعة الرسل ومخالفتهم في المعرفة والعلم، وكثير من العمل والقصد، قال في الإشارات: "لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد، ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها أشرف، ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنما يُهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وإنما يُعرِّض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحدّ منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد"[٣]، وهو في هذا المقام شر من سائر طوائف المرجئة المعروفين عند المسلمين.

ولهذا لم يكن هو وأمثاله يثبتون الثواب والعقاب المذكور في كلام الرسل كما صنف في هذا رسالته الأضحوية، وذكر ذلك في كلامه على طريقة سلفهم الملاحدة ويجعلون القول في النبوة والمعاد من فروع هذا العلم الإلهي، قال ابن سينا: "فروع العلم الإلهي: فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته وأن الذي يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجري الطبيعة وكيف يخبر بالغيب، وأن الأبرار الأنقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي، وكرامات تشبه المعجزات، وما الروح الأمين روح القدس، وأن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة، وأن روح

---

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية (٨٩- ٩١).

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٤).

(٣) الإشارات والتنبيهات (الإلهيات ٣٠٩- ٣١٠).

القدس من طبقة الكروبيين، ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين . . ."[1].

ولهذا صار يذكر النبوة على طريقة فلسفية وما يقع له من الأحرف الفاضلة فهي مستفادة من أحرف الشريعة وكلام أهلها وكلام المتكلمة الذين نظر في كتبهم وحقيقة قوله في النبوة ليس ما يعرفه المسلمون في معنى النبوة وحقيقة الوحي[2]، ولهذا صار يفسر قوله تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة . . .**﴾[3]، فيجعل المشكاة هي العقل الهيولاني، والنفس الناطقة ويفسر السماوات والأرض بالكل، ويجعل نسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة ويجعل الوسط بينهما هي القوابل، ولهذا ذكر الزجاج عنده لكونه مشفاً، ويجعل هذه الآية هي الإيماء إلى حقيقة الوحي؛ لأنه نقل عن سلفه اليونان أن أحرف الأنبياء يقع فيها مراميز إلى الحقيقة، ولهذا ذكر عن أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني مراميز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي[4]، قال ابن سينا: "وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطا طاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال أرسطا طاليس: فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء"[5]، والعقل الهيولاني عند ابن سينا وأمثاله هو أحد قوى النفس الناطقة المشتركة في الإنسانية وبها تصور صور الكليات منتزعة عن موادها ليس لها في ذاتها صورة، وهي عقل تام بالقوة ويجعلون العقل الفعال هو العقل المتصور الكليات المعقولة بالفعل، وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل، وإنما يقع وجوده بالتوسط، فوجوده فيه من

---

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية (٩١).

(٢) انظر قوله في رسالة النبوات ضمن رسائل ابن سينا (٩٥– ٩٨).

(٣) سورة النور : آية ٣٥.

(٤) انظر رسالة النبوات لابن سينا (٩٧– ٩٨).

(٥) رسالة النبوات لابن سينا (٩٨).

موجود هو فيه بالذات وليس وجوده فيه بالذات، وبهذا يخرج ما يكون بالقوة إلى الفعل وهو العقل الكلي والنفس الكلية عند هؤلاء، ثم تختلف القوابل وتعدد الوسائط[1] وعن ضعف القوابل وغلط الوسائط تقع العقول التي يسميها هؤلاء العقول العامية أو عقول الجمهور إلى القصور عن الفطانة فتكون في موقع البلاهة، ومن يرتقي بغير الحكمة والمشكاة النورانية فتكون فطانته بتراء، ولهذا يقول ابن سينا: "إن البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانةٍ بتراء وهم عند هؤلاء نظار المتكلمة وأمثالهم ممن نظر على غير معتبرهم، ولما صار هذا هو معتبره في العلم الإلهي صار قوله في الفلك من جنس قوله في واجب الوجود، لأنه يذهب مذهب المشائية في قدم الفلك، قال: "الفلك قد قلنا إنه بسيط فلا يجوز أن يكون تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج، وقد قلنا إن صورته المختصة بالمادة لا ضد لها فلا يجوز أن يكون تكوينه من جسم آخر كما يكون الماء من الهواء بأن يبرد ويفارق الحر؛ لأن الصورة التي تكون في مادة يجب أن يعقب زوالها صورة أخرى أو تفسد المادة التي هي مضادة للصورة الأولى"[2].

وفي الجملة فالمسائل التي تكلم عليها ابن سينا في كتبه في العلم الإلهي ومسائل النفس والخير، ذكرها على مقاصد سلفه الفلاسفة وصار يستعمل لها تارة الباطنية، وتارة بعض أوصاف أهل الشريعة فيصف المقصود بوصف الفلاسفة ووصف المسلمين له ويتأول وصف المسلمين له على وصف الفلاسفة، كما هي حاله إذا ذكر الصفة والخلق والنبوة والوحي والمعاد والملائكة وروح القدس وأمثال ذلك، وطريقته هذه التي يذكرها في العلم الإلهي وما هو من فرعه هي عنده غاية الكمال ولهذا كان يقصد إلى إثبات كمال واجب الوجود والنبي ويسمي ذلك التمام، قال في النجاة: "فالله تعالى واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أنه لا حد له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ولا بأجزاء الحد، وواحد من جهة أن لكل شيء

---

(١) انظر رسالة النبوات لابن سينا (٩٦ـ ٩٧).

(٢) رسالة في الأجرام العلوية لابن سينا (٥١).

حدة تخصه لها وكمال حقيقته الذاتية وأيضاً هو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له"(١).

فهذا التجريد من سائر الصفات والأفعال هو الكمال عنده وهو نزهه عما يليق به وبعض ما لا يليق به، فهذا هو التحقيق فيما ذكره فإنه نفى عنه سبحانه ما هو منزه عنه عند المسلمين، لكنه نفى ما علم مجيء الرسل بوصفه به، ولهذا قال في عيون الحكمة: "المحرك الأول: الذي لا تتناهى قوته ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك لأنه أول، ولا ساكن لأنه لا يقبل الحركة، والساكن هو عادم الحركة زماناً له أن يتحرك فيه"(٢).

فهذا محصل الكمال الذي يذكره وهو المنقول عن أرسطو طاليس وأمثاله من المشائية القدمية، ويجعلون الأول هو العلة التامة، والعلة التامة ملازمة لمعلولها، وبهذا حصلوا القول بالقدم. والرب عند هؤلاء المشائين علة غائية وليس علة فاعلية، وهذا هو حقيقة ما يقرره ابن سينا وإن كان يستعمل تارة أقوال المسلمين ولهذا يلفق قول أرسطو على أقوال المسلمين فيتناقض، ولهذا يذكر في بعض المقامات خلقه وإبداعه مع قوله بأنه واحد من كل وجه أي لا صفة له ولا فعل، وهم إذا جعلوه علة تامة قالوا العلة التامة يلازمها معلولها، وهذا هو حقيقة قولهم أنه علة غائية لا علة فاعلية، وقوله أنه لا صفة له ولا فعل، ومقارنة الأثر للمؤثر ولتأثيره هو قول الفلاسفة الدهرية، وهذا يلزم منه عدم حدوث الحوادث عنه لا بوسط ولا بغير وسط سواء كان الوسط هو الفلك أو النفس أو العقل الفعال أو غير ذلك فإن الحدوث عن وسط كالحدوث لا عن وسط مع العلة التامة، فإنه إذا فرض الوسط كما هي طريقة ملية هؤلاء الذين يقولون بقول سلفهم في العلة فالقول فيه كالقول في الحادث بلا وسط فيلزم ألاّ يحدث في العالم شيء وهذا من أفسد مقالات بني آدم، بل الحدوث عن وسط أظهر في الفساد في الحدوث لا عن وسط فإنه يوجب التسلسل في المفارقات لتمام العلة، والمتكلمون لما قصدوا الرد على هؤلاء قال جمهورهم: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام فيلزم أن يكون التمام

طرق إثبات حدوث الحوادث

(١) النجاة لابن سينا القسم الإلهي (٢٣٠).

(٢) رسالة عيون الحكمة (٢٣)، ضمن مجموعة رسائله.

حدث بعد أن لم يكن، بل يلزم أن يكون التأثير حدث بعد أن لم يكن بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام. والمتكلمة أهل هذه الطريقة يدفعون هذا بأن الممكن يرجح وجوده بلا مرجح، ومنهم من يقول: القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، ومنهم من يقول: بل المرجح هو الإرادة القديمة كما هو قول كثير من متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية، وهذا موجبه نفي أفعاله القائمة بذاته وهذا المقام اضطرب فيه عامة المتكلمة من الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشعرية والكرامية غيرهم، ويجعلون هذا القول من أعظم تحقيقهم الذي فارقوا به الفلاسفة ويجعلون قول الفلاسفة أن الرب موجب بالذات، ويجعلون قولهم أن الرب قادر بالفعل[1]، مع أنه عند التحقيق من المقالات الفاسدة وما حصلوه إلا بموافقتهم للفلاسفة بأصل مادة هذا القول.

والقول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه لا معه في الزمان ولا متراخياً عنه، وهذا قول أكثر أهل الإثبات، والمقصود أن أرسطو يقول مع سائر العقلاء، أن كل معلوم يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً، وابن سينا تارة يقول بهذا ثم يناقضه فإنه قصد جمع قول أرسطو مع أحرف المسلمين، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ولا يقول إن الأول موجب بذاته للعالم بل هذا قول ابن سينا وأمثاله، وقول أرسطو إن افتقار الفلك إليه لكونه يتحرك للتشبه به لا لكونه علة فاعلة مبدعة له، وحقيقة قوله إن واجب الوجود يقبل الافتقار إلى غيره فإن الفلك عنده كذلك، وكان يتكلم بالعلة والمعلول ويقصد إلى إثبات العلة الغائية.

والفلاسفة الملية أتباعه كابن سينا وأمثاله خالفوا مذهبه في بعض الموارد مع تصديقهم لقوله في القدم وهذا تناقض وقع فيه هؤلاء مع أن قولهم خير من قوله.

---

(١) انظر الأربعين للرازي (١/١٨٢)، المحصل للرازي (٢٣٣)، منهاج السنة لابن تيمية (١/٣٦٩ـ ٤٠٠).

وابن سينا يجعل الفلك قديما مع قوله بإمكانه وقبوله الوجود والعدم، وتارة يصرح بنقيض هذا، وهذا أنكره عليه ابن رشد وبين أنه مخالف لقول الفلاسفة قبل أرسطو وغيره[1].

والمقصود أن هؤلاء الفلاسفة الذين ظهروا في المسلمين كابن سينا وأمثاله، مذهبهم مخالف لدين المسلمين وإن كانوا يستعملون بعض الأحرف التي يقررون مذهبهم على نقيضها، فيصير من لا معرفة له بحقيقة هذه المذاهب لا يدرك منها إلا مثل هذه الأحرف فلا يظهر له حقيقة قولهم ولهذا استعمل حذاق هؤلاء الباطنية فيما ذكروه من القول المخالف لدين المسلمين عبارات الصوفية والمتألهة كما هي طريقة الشهاب السهروردي وابن عربي في الفتوحات المكية وابن سبعين في رسالة الألواح وكتابه بد العارف وغيرها، وهو الذي يستعمله ابن الفارض صاحب نظم السلوك، فإن هؤلاء يذكرون وحدة الوجود ويجعلون وجود الباري هو وجود سائر الموجودات فيقولون بالوجود المطلق لا بشرط ويبنون ذلك على المقدمات الفلسفية ولهذا يقول ابن عربي في فصوص الحكم: "ومن أسمائه الحسنى العلي، على من وما ثم إلا هو؟ أو عن ماذا وما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لنفسها وليست إلا هو"[2]، وكذلك ابن سبعين صاحب الإحاطة يقول: "فعين ما ترى ذات لا ترى، وذات لا ترى عين ما ترى"[3]، ولهذا يقول في كتابه بد العارف: "والله مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته، ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وحكمته وهو الذي استجاب له المبدع الأول وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته وأمره بالرجوع فعاد للواحقة مجازه وآنيته فكان من إقباله وجوده الواجب ومن قهرته وجوده الكذب . . . وهو في حقيقته مع الحق والقدم وفي مجازه مع الممكن والعدم وهو بالحق هوية خاصة

مذهب متصوفة المتفلسفة الملية

---

(١) انظر منهاج السنة (١/٤١٠ـ ٤٢٠)، درء التعارض (٢/١٥٩ـ ١٦٧، ٣/٦١ـ ٧٠)، المحصل للرازي (٩٧ـ ١٣٥)، لباب الإشارات للرازي (١٣١ـ ١٦١)، ورسالة الحدود لابن سينا "ضمن مجموعة رسائله" (٨٠ـ ٨١)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا "الإلهي" (١٥ـ ٢٧) .

(٢) فصوص الحكم (١/٧٦).

(٣) رسائل ابن سبعين (١٩٦).

وبالممكن هوية عامة، وهو بالهوية الخاصة يفيض ولا يفاض عليه وبالهوية العامة يضطر ولا يضطر إليه"[١].

فهذا محصله أن وجوده وجود الخلق، وهؤلاء الباطنية يستعملون تارة هذه الأقاويل وتارة أقاويل التأله، وابن سينا يستعمل مقالات المتألهة فيما ذكره في مقامات العارفين، ولهذا استعمل أبو حامد ما هو من هذا القول في كتبه التي كتبها في التصوف، وابن عربي في كلامه في الفتوحات من الفوائد التي تناسب أول الطريق وهذا من فضيلة الشرع والعقل الذي يقع له[٢]، ولهذا كان قوله في فصوص الحكم أظهر في تقرير مذهبه بوحدة الوجود، وهذا المذهب الذي انتحله هؤلاء المتفلسفة المتصوفة ليس مذهب أئمة الفلاسفة ولا هو مذهب أرسطو، وقد حكى أرسطو عن بعض قدماء الفلاسفة أنه كان يقول: الوجود واحد وذكر إبطاله ورده عليه[٣]، ولهذا كان ابن عربي يبني هذا على المقدمات الفلسفية، فإنه اعتبره بأصلين: أحدهما أن المعدوم شيء ثابت في العدم كما هو قول طائفة من المعتزلة، وهو قول فاسد في العقل والشرع وجماهير المتكلمين على خلافه بل كثير من متكلمة المثبتة كالقاضي أبي بكر الباقلاني من حذاق الأشعرية كفر من يقول بهذا، والأصل الثاني: أن وجود المحدثات هو عين وجود الخالق ليس ثمت غير ولا سوى[٤]، ولما كان عنده من مقاربة لكلام كثير من عباد الصوفية التبس أمره على كثير من أهل العلم والتأله، مع أن هؤلاء المتفلسفة المتصوفة، كابن عربي، وابن سبعين، والتلمساني، من أئمة التعطيل، ويجعلون وجوده هو الوجود المطلق لا بشرط، وابن سينا وأمثاله يجعلون وجوده الوجود المطلق بشرط الإطلاق.

---

(١) بد العارف لابن سبعين (٢٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "... كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات ... ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا" الفتاوى (٢/٤٦٤ـ ٤٦٥).

(٣) انظر بغية المرتاد لابن تيمية (١٨٢).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٢/٤٩٦ـ ٤٧٠).

قال الإمام ابن تيمية: "وهذا هو[1] الذي ابتدعه وانفرد به عن جميع من تقدمه من المشايخ والعلماء، وهو قول بقية الاتحادية، لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشائخ من الأخلاق والعبادات ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك، وإن كانوا لا يفقهون حقائقه . . . وأما صاحبه الصدر الرومي فإنه كان متفلسفاً فهو أبعد عن الشريعة والإسلام، ولهذا كان الفاجر التلمساني الملقب بالعفيف يقول: كان شيخي القديم متروحنا متفلسفاً والآخر فيلسوفاً متروحنا يعني الصدر الرومي . . . (ثم قال) ــ وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر"[2]، والتلمساني لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي، ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الصدر القونوي فما عنده غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وأولئك يجعلون الغير والسوى بوجه، والتوحد بوجه وهو منتهى التحقيق عندهم، ولهذا يجعلونه واحداً في مقام الوجود[3]، وهؤلاء الفلاسفة المتصوفة ينتهون إلى هذا المذهب وإن كان بينهم فرق في تقريره وترتيبه.

وفي الجملة فليس المقصود هنا ذكر مذاهب هؤلاء بل ذكر أصناف المتفلسفة والباطنية، وما يستعملونه من اللبس مع ما يذكرونه من الكفر فإن قول هؤلاء الاتحادية كفر بإجماع المسلمين، ولا ترى من لا يرى فيهم هذا يرى فيهم هذا القول بالاتحاد وإلا فمن جعل وجود الرب هو وجود الخلق فهذا قول أكفر من قول المشركين، وليس المقصود من هذا ذكر مآل الأعيان عند ربهم فالله أعلم بما ماتوا عليه، قال الإمام ابن تيمية: "وكنت أخاطب بكشف أمرهم لبعض الفضلاء الضالين وأقول إن حقيقة أمرهم هو حقيقة قول فرعون المنكر لوجود الخالق الصانع حتى حدثني بعض[4] عن كثير من كبرائهم أنهم يعترفون ويقولون نحن على قول فرعون، وهذه المعاني كلها هي قول

(١) يعني قوله بوحدة الوجود.

(٢) الفتاوى (٢/٤٧٠ــ ٤٧١).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٢/٤٧١ــ ٤٧٢).

(٤) بعض هكذا في المطبوع ولعل المضاف إليه سقط أو حذف لعدم اختصاصه.

صاحب الفصوص[1]، والله أعلم بما مات عليه الرجل، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات . . . والمقصود أن حقيقة ما تضمنه كتاب الفصوص المضاف إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه جاء به، وهو ما إذا فهمه المسلم علم بالاضطرار أن جميع الأنبياء والمرسلين، وجميع الأولياء والصالحين، بل جميع عوام أهل الملل من اليهود والنصارى والصابئين، يبرؤن إلى الله تعالى من بعض هذا القول فكيف منه كله"[2].

ولهذا كان ابن عربي وهو من أقرب هؤلاء يعظم مقام الولي، والولي عنده صاحب هذا التحقيق، وأنه مقدم على النبي في العلم، فإن الملك الملقي إلى النبي يأخذ عن مشكاته قال في فصوص الحكم: "وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ... حتى إن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء وأن الرسالة والنبوة أعني نبوة الشرائع ورسالته ينقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون مع كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه فإنه في وجه يكون أنزل وفي وجه يكون أعلى . . . وإنما نظر الرجال إلى القدم في رتبة العلم بالله هنالك مطلبهم، وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها ولهذا مثل النبي ﷺ النبوة بالحائط من اللبن[3] وقد كمل سوى موضع لبنة فكان النبي ﷺ تلك اللبنة، غير أنه ﷺ لا يراها كما قال لبنة واحدة، فكان يرى نفسه موضع تلك اللبنة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤية فيرى ما مثل به رسول الله ﷺ ويرى في الحائط موضع لبنتين من ذهب وفضة فيرى اللبنتين ينقص

---

(١) يعني ابن عربي.

(٢) الفتاوى (٢/٤٦٨- ٤٦٩).

(٣) يشير إلى حديث أبي هريرة الذي رواه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه فجعل الناس يطوفون ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا خاتم النبيين" انظر صحيح البخاري (٣/١٣٠٠)، صحيح مسلم (٤/١٧٩٠).

الحائط بهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة، ولا بد أن يرى نفسه منطبعاً في موضع اللبنتين فكون خاتم الأولياء تلك اللبنتين، فيكمل الحائط والسبب الموجب لكنه رآها لبنتين لأنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو آخذ عن الله في السر، ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسل، فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود . . ."[1]، ولهذا حُكى عن بعض محققيهم إسقاط الشرائع[2]، ولهذا وأمثاله قال الإمام ابن تيمية: "ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً، وباطنه أقبح من ظاهره"[3].

أصناف الصوفية والمضافين إليهم

وفي الجملة فالصوفية أصناف وفيمن أضيف إلى الصوفية العباد والأولياء المحققون وفيهم البصراء المكاشفون من ذوي الإيمان والولاية المناسبة لهم على بدع فيهم في القول والعمل، وفيهم المحرفة والزائدة في مقام الولاية، وفيهم المتعالية بالمقام على الخلق القاصدة إلى مقام الخالق من الخرافية أصحاب الطلسمة والعرافة، ولهذا كان ممن يضافون إلى التصوف من له عناية بالسحر والسيمياء، وفيهم الغالية في حقوقهم المعبدة للخلق لهم، حتى صاروا يُقصدون بالطاعات، وأصناف العبادات في حياتهم ومماتهم وفيهم من تشبع بما لم يعط من العلم والإيمان والولاية وهؤلاء أصحاب الشهوات والرسم والأرزاق، وفيهم المتفلسفة المنحرفة عن أصل دين المسلمين كهؤلاء القائلين بالوحدة وأمثالهم، وهم شر هذه الأصناف المضافة إلى التصوف، والصوفية عارفة ومقلدة، وكل من الصوفية يذكر أصنافاً وطرقاً ويضيف من شاء من الأعيان على فهمه

---

(١) فصوص الحكم لابن عربي (٦٢/١).

(٢) انظر ما ذكر ابن تيمية في الفتاوى (٤٧٢/٢) وله حكم على هذه الطائفة أهل الوحدة في الفتاوى نفسه مفصلاً (٣٦٤/٢ـ ٣٦٩).

(٣) الفتاوى (٣٦٤/٢).

ورأيه ولهذا أضيف كثير من فضلاء الصوفية إلى أحوال وطرق منحرفة عن الشريعة، ولا يكون الأمر كذلك عند التحقيق وهي من أكثر الطوائف إضافات، ويستعمل كثير منهم حتى بعض فضلائهم المراميز.

وفي الجملة فشأن هذا الباب يطول وصفه وقد شاعوا في كثير من أمصار المسلمين التي يظهر فيها الفسوق والعصيان والجهل، ولهذا تكثر إجابتهم في مثل هذه المحال، وانتهى أمر كثير منهم إلى شر من أحوال الفساق والعصاة، وحصلوا المعارف التي حسبوها علماً ما الجهل خير منه كمثل هذا العلم الذي يقوله فلاسفتهم، وأسطوريتهم وهذا المقام لا يسع التطويل، فإن المقصود فيه ذكر جمل من القول عن موجبي الانحراف في العلم والمعرفة وليس ذكر المذاهب والمقالات، لكن مما يعلم هنا أن التصوف حصل في مادته، وطوائفه، ومقاصده كثير من التداخل فتولدت البدع التي يستعملها مبتدعة المتصوفة بمثل هذا الاعتبار .

وفي الجملة ففلاسفة هؤلاء الصوفية، من جنس فلاسفة غيرهم من الباطنية والنظارية، ولهذا كان علمهم ليس هو العلم الذي بعث به الرسول ﷺ، حتى قال أبو الوليد ابن رشد وهو من مقتصدة الفلاسفة، ويميل إلى أهل الشريعة ويتفقه على طريقتهم: "إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة"[(١)]، وابن رشد يبالغ في تقريب طريقته إلى الشريعة مع أنه عند التحقيق في كثير من الموارد الكبار ينتهي إلى قول المشائين أتباع أرسطو، ولهذا كانت الطريقة التي يستعملها هؤلاء المتفلسفة من أفسد الطرق، وما يستعملونه في إثبات وجود الباري من الطرق ويعتنون به، ويبالغون في تصويبه ورد غيره، لا يفيد فاضله إلا ما لا نزاع فيه وهو وجوب وجوده، وأما مغايرته لغيره الفلك أو غيره، وكماله الذي يسمونه التمام فلا يعرفونه إلا بنفي صفاته وأفعاله وإن كان هذا المتفقه أبو الوليد ابن رشد خيراً من أبي نصر وابن سينا وأمثالهم، وقول مقتصدة الفلاسفة كابن رشد وأبي البركات صاحب المعتبر في الصفات خير من كلام ابن سينا وأبي نصر الفارابي.

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو (١/١٠).

بل في قول المقتصدة من الإثبات خير مما هو في كلام جهم بن صفوان المتكلم فإنه كان على طريقة من جنس طريقة ابن سينا[١] التي يذكرها في مقام التجريد[٢]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء الحسنى وإثبات أحكام الصفات ففي الجملة قولهم خير من قول جهم، وقولُ ضرار بن عمرو الكوفي خير من قولهم، وأما ابن كلاب والقلانسي والأشعري فليسوا من هذا الباب بل هؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية..."[٣] وأيضاً فابن رشد في مسألة حدوث العالم، ومعاد الأبدان يظهر الوقف وتسويغ القولين وإن كان في تحقيقه يميل إلى قول سلفه المشائين، ورده على أبي حامد يظهر فيه هذا[٤].

أثر المتكلمين في الفلاسفة الملية

وفي الجملة فقرب هؤلاء المتفلسفة من الشريعة بما عرفوه من كلام من قصد بيانها من أهل الكلام، وقد كان ابن سينا نشأ بين المتكلمين نفاة الصفات فإن له نظراً في قول المعتزلة وكثير من كلامه الذي صرف به كلام الفلاسفة مال به إلى ما يذكره هؤلاء مما يوافقهم عليه أو ما هو مثله، فإنه لما رأى المتكلمين يقسمون الوجود إلى قديم ومحدث قسمه هو إلى واجب وممكن، والممكن عنده لا يستلزم الحدوث، فأحدث طريقة مولدة من الصورة المستعملة عند المتكلمين ليجري عليها قول أرسطو وأتباعه المشائين الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية وصار يستدل بالممكن على الواجب، كما أن المتكلمين يستدلون بالمحدث على المحدث، وجعل الممكن يكون قديماً لكن تكون له ماهية تقبل الوجود والعدم، مع تناقضه في ذلك فهو لا يستقر في هذا المقام لشدة امتناعه.

والمقصود أنه عرف قول المعتزلة والنفاة من المتكلمين، بخلاف أبي الوليد بن رشد فإنه لم يعرف كتب المعتزلة، بل ذكر أنه لم يصل إليهم منها شيء، وهو كذلك لا

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢/٢٠٥).

(٢) الإرشاد والتنبيهات (الإلهي ٢٤١).

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٥).

(٤) انظر فصل المقال لابن رشد (٣٦- ٤٤، ٤٩- ٥٤)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٧- ٧٥، ٣٢٤- ٣٢٩).

طريقتهم ثم يقولون: إن السمع لم يخاطب به، ولم يعرفه الجمهور مع أنه مما جاء به السمع ويعرفه أئمة المسلمين ونظارهم خير من معرفتهم، وهذا يقع لابن رشد في كثير من كتبه خاصة في نظم الأدلة التي يستدل بها على مسائل الأصول المعلومة عند المسلمين(١)، فيجعل هذا وأمثاله ما جاء به السمع ليس مما جاء به السمع، ويجعل ما لم يأت به السمع مما جاء به السمع وهذا من أخص مقام الالتباس في كتبه، ولهذا إذا استحسن مقصداً علقه بالشريعة وخرَّج قوله ونظمه على هذا المقصد ليصحح تارة الحكم، وتارة يصحح المقصد، ولهذا قال: "وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبيِّنٌ أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً"(٢)، مع أنه يرى أن الطريق البرهانية هي طريقة سلفه الفلاسفة المشائين ويجعل المنطق الأرسطي هو أداة تحصيل القياس البرهاني، كما ذكره في كتاب البرهان الأرسطي المسمى أنالو طيقي الثاني(٣).

وفي الجملة فهؤلاء المتفلسفة الملية، والمتكلمون من أعظم الناس اختلافاً واضطراباً والناظر في كتب المتكلمة يقع له تصريحهم بمخالفة الفلاسفة وفساد قولهم، والناظر في كتب المتفلسفة يقع له تصريحهم بمخالفة المتكلمة وفساد طريقتهم. وتعاند الطائفتين أمر معلوم عند سائر الناظرين ولهذا كان من المتكلمين من يصرح بكفر الفلاسفة الملية وصار من الفلاسفة من يرى هؤلاء المتكلمة من جنس أصحاب العقول العامية ويذكر فساد طريقتهم على ما هو مشروح في كتب الطائفتين. ومما يعلم عند التحقيق أنه مع هذا التعاند بين الطائفتين والاختلاف في المعارف والمقاصد إلا أن بينهم قدراً مشتركاً

الاشتراك بين المتكلمة والمتفلسفة الملية

(١) انظر درء التعارض (١٠/٢٤١ـ ٢٤٤)، منهاج السنة (١/٣٤٧ـ ٣٦٠)، وفي مادة القراءة انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ومناهج الأدلة لابن رشد (١٠٣ـ ١٢٢، ١٢٩، ١٦١)، تهافت التهافت (٢٧ـ ١٠٤، ٢٥٦، ٢٧١)، رسالة ما بعد الطبيعة (١٣٥ـ ١٦١)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهي ٧٨)، لباب الإشارات للرازي (١٠٥).

(٢) فصل المقال لابن رشد (٣).

(٣) انظر تلخيص منطق أرسطو (البرهان) (٣٧٣ـ ٣٧٧).

من المادة المعرفية والآلة الحِكمية التي يسموها المنطق، ولهذا عني بحدوده ورسومه الفلاسفة والكلامية وصار كل قوم يجعلون لهم منطقاً يناسب مقصدهم، ويبالغون به في تصحيح الصحيح، وفصل المشكل ولهذا صارت أدلتهم مبنية على نظمه ومقدماته فصار ما يقع لهم من النظم والتسمية هو موجب الحكم على الدليل في كثير من الموارد، كما يستعمل أبو الوليد بن رشد، وأبو محمد بن حزم هذه الطريقة في كتبهم مع مخالفيهم من أهل الكلام فإنهم يسمون ما يصححونه من الدليل برهاناً، ويسمون ما يستعمله غيرهم من القياس قياساً جدلياً، كما هي طريقة ابن رشد[1]، ومن القياس الكاذب والوهم كما هي طريقة ابن حزم[2]، وتارة يكون دليل المتكلمين خيراً من دليلهم الذي ذكروه وأقوم في العقل والنقل، وتارة يكون دليلهم الذي سموه برهاناً هو دليل المتكلمين لكنهم زادوا في اسمه وترتيبه، وهذا يقع لهم فيما وافقوا أهل الكلام في حكمه وقصدوا اختصاصهم في معرفة دليله، وتارة يكون ما ذكروه وسموه برهاناً دليلاً لطائفة من المتكلمة غير هؤلاء، وهذا وقع لابن رشد كثيراً فإنه فضل أدلته على أدلة من عرفه من متكلمة الأشعرية ويكون استدلاله من جنس استدلال طوائف من المتكلمة غيرهم وكذلك أبو محمد ابن حزم فإن كثيراً من أدلته في الإلهيات من جنس استدلال خلق من المعتزلة.

والمقصود أن هؤلاء التزموا اسم البرهان لما عرفوه عن أرسطو صاحب المنطق، أن اليقين يقع في القياس البرهاني، وأبو محمد ابن حزم مشغوف بالمنطق الذي وضعه أرسطو، وصنف فيه تقريبه وبالغ في مدحه واستعمله في الإلهيات، ولهذا كان قوله في الصفات أفسد الأقوال عنده بخلاف قوله في جملة من أصول الدين الذي معتبرها السمع عنده، فهو في كثير من الموارد قوي التحقيق.

والمقصود أن بين المقدمات الفلسفية والمقدمات الكلامية اشتراكاً في كثير من الموارد، وهذا معتبر في المقدمات الأوائل التي تبنى عليها الدلائل والأقاويل عند هؤلاء وهؤلاء، والتي يسميها المتفلسفة كابن سينا وأمثاله المعاني الأولى، ويسميها أهل الكلام

---

(١) هذا شائع في كتب ابن رشد انظر مثالاً في فصل المقال (٣٠ـ ٣١).

(٢) هذا شائع عند ابن حزم انظر مثالاً في الفصل (٥/١٦٣، ٢٠٨).

دقيق الكلام، ولهذا لما وضع أبو الحسن الأشعري كتابه مقالات الإسلاميين جعل جزءه في دقيق الكلام[1]، وهكذا أصناف المتكلمة، وجمهور ما ذكره سعيد بن محمد النيسابوري في الخلاف بين المعتزلة البغدادية والبصرية من هذا النوع، وهو الذي شرح أبو حامد جملة منه فيما صنفه وسماه معيار العلم، وهذا هو الذي يذكرون فيه القول في الوجود والعدم والجسم والعرض والجوهر والزمان والمكان والحركة والسكون والقوى والإدراك والمادة والهيولى والتكون، إلى غير ذلك مما تستعمله المتكلمة والفلاسفة وللفلاسفة عناية بذكر النفس والعنصر والفلك والركن والسطح والخط والبعد والسرعة والهواء والتخلخل والاجتماع والمتماسين والمداخل والمتصل والتتالي والعلة والمعلول والاتحاد إلى غير ذلك، وبعض المتكلمة يستعمل هذه المادة الفلسفية مشاركة لهم كما هي حال أبي حامد في معيار العلم، ومحمد بن عمر الرازي في المباحث المشرقية[2].

والمقصود أن هذا الصنف الذي هو مدخل علومهم وتذكر فيه المتفلسفة ما تسميه المعاني المفردة والشاملة الذي تسميه المتكلمة دقيق الكلام، وعليه تبنى تأليف الأقيسة هو من أخص مقامات الاختلاف، والتداخل بينهم بل بين الفلاسفة فيما بينها، والمتكلمة فيما بينها وكثير مما يرده صنف من الفلاسفة على صنف، هو قول طائفة من المتكلمة، وكذلك ما يصححونه، وكذلك ما ترده المتكلمة بعضها على بعض، ولهذا إذا اتفقوا على قدر مشترك في هذه المفردات ثم استعملوها في ترتيب دليل حكوا إجماع المتكلمين على صحة الدليل، ولا يكون كذلك في نفس الأمر، فإن الاتفاق لو قدر تحققه في المعاني المفردة، لم يلزم تحققه بعد تأليفها كما هو معروف في مقالاتهم القياسية، ولهذا كانت الفلاسفة أحذق بهذا المعنى فلم يكثروا ذكر الاتفاق، وكذلك أئمة الكلام من أئمة المعتزلة وغيرهم لم يكثر ذكرهم للاتفاق، كما يقع لمتأخري المتكلمين من أصحابهم وغيرهم، وإنما يعنون بتقرير الدليل ودفع المعارض على قدر

(١) هو الجزء الثاني من مقالات الإسلاميين.

(٢) انظر في شرح هذه الأمثلة مقالات الإسلاميين (ج٢)، رسالة الحدود لابن سينا، معيار العلم للغزالي، ما بعد الطبيعة لابن رشد، المباحث المشرقية للرازي، الخلاف بين المعتزلة البصرية والبغدادية للنيسابوري، مفاتيح العلوم للخوارزمي إلى غيرها من كتب الحدود والفلسفة والكلام والمنطق.

الطاقة، بخلاف المتأخرة من المتكلمين فإنهم يعتبرون في صحة أدلتهم المقولة فرض الاتفاق فيها، كما هي طريقة أبي المعالي وذويه، ولهذا صار هو وأمثاله يحكي إجماع النظار أو المسلمين على بعض المقالات التي يعلم نزاع الناس فيها، لما ظنه من قطعية الدليل فإنه إذا تحقق له القطع به حكى الاتفاق، لأن النظار بل سائر العقلاء لا يخالفون القطعي، ومثل هذا يستعمله أبو محمد ابن حزم في إقصاء مخالفيه، ومعلوم عند حذاق النظار أن هذا القدر من الأمور مقولة على النسب والإضافة، وتجد أصناف الفلاسفة الملية والمتكلمة لهم مقالات متناقضة في هذا الباب، حتى ربما اختلفوا في المفرد الواحد على بضعة عشر قولاً، ثم اختلافهم في تأليف هذه المفردات قدر آخر، ثم اختلافهم في التحصيل قدر أخر، وكثيراً ما فرضوا الاختلاف في المؤتلف عندهم، والاتفاق في المختلف عندهم؛ لأنهم صاروا يعتبرون الاسم، والنظم فوق اعتبار المعاني، ومعلوم أن الدليل يحصل مفاده بمعانيه لا باسمه ورسمه، فإن هذا مما يختلف فيه بنو آدم وهذا الاختلاف المذكور بينهم فرع عن الاختلاف، والخفاء في أقوال الفلاسفة الذين أخذوا من مشكاتهم، كأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، وهرمس، وسقراط، وفيثاغورس وغيرهم من السابقين على المعلم الأول عندهم أرسطو صاحب المنطق، أو اللاحقين بعده فإنه كبيرهم الذي أخذوا عنه مع أن النقل عن هؤلاء فيه التباس كثير وخفاء واضطراب، ولهذا فإن النزاع بين أتباع أرسطو شائع معروف كما هو معروف في حال ابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ومنهم من يقصد جمع المختلف من كلام الفلاسفة لما كان يعظم هذا وهذا، كما هي طريقة أبي نصر الفارابي فإنه شديد التعظيم لأفلاطون الأكاديمي وأرسطو التعاليمي، وصنف في هذا الجمع بين رأي الحكيمين، وقد قيل: أنه بناه على ما ليس من كلام أفلاطون وهذا باب واسع الشك.

وآثار الأنبياء الذين يعلم هؤلاء الفلاسفة ويشهدون مناسبتهم لجماهير بني آدم مع ظهور آثارهم، دخلها من التحريف ما هو معروف كما هو مشهور في الأمم الكتابية فكيف يظن مع هذا أن لهؤلاء الفلاسفة قولاً مؤتلفاً مع أنهم لا كتاب لهم بل يقولون بالخرص، والظن. والعاقل لمقام القول يعلم أنهم في قول مختلف يؤفك عنه من أفك، وأن مقلدتهم بغير وسط من الفلاسفة الملية من أصناف الباطنية المتشيعة، والمتصوفة،

والنظارية أو بوسط من المتكلمة في غمرة ساهون، وهذا ما حققه بعض الناظرين والبصراء، كابن أبي الحديد المعتزلي، وابن الراوندي، وأبي الفتح الشهرستاني، وأبي المعالي الجويني، ومحمد بن عمر الرازي، وأبي حامد الغزالي وغيرهم.

اختلاف الفلاسفة المليّة

وقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل من اختلاف الفلاسفة وأصنافهم بحسب ما بلغه وعرفه ما يعرف به أنهم من أشد الأمم اختلافاً وافتراقاً وجهلاً وضلالاً، ولهذا صار حذاقهم يعلمون فساد ما استعمله نظارهم من القياس والنظر في هذه المعرفة، ثم يسلكون الطرق الكشفية الرياضية التي هي عند التحقيق أظهر فساداً من طريقة نظارهم ويذمون النظار من الفلاسفة الاعتبارية، والمتكلمة، كما هي حال إخوان الصفا وأمثالهم من الباطنية المتفلسفة ولهذا جاء في رسائلهم: "واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل"[1]، وقالوا: "النفوس الصافية الغير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضا من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية. . . فهي غير محتاجة إلى الأخبار عن الأضمار، ولا السؤال عن كتمان الأسرار لأنهم في الإشراق والأنوار التي هي معدن الأخبار والأبرار"[2]، ولهذا يعتبرون الجوهر الآدمي بالجوهر السماوي ومولداته، ويجعلون الفلك الأعلى هو المؤثر في حركة الجواهر السماوية، ويجعلون له نفساً سارية التأثير في القوى الروحانية المتولدة عن النفس الكلية في القوابل العلوية التي يتولد عن توسطها الآثار السفلية[3]، وهذا هو دين الفلاسفة الباطنية معطلة الصانع، ولهذا يقولون في العالم: "جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداته وله نفس واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه سريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده"[4].

---

(١) رسائل إخوان الصفا (٥١/٤).

(٢) رسائل إخوان الصفا (٤٠٢/٤).

(٣) رسائل إخوان الصفا (٤٥٦/١).

(٤) رسائل إخوان الصفا (٢٤/٢).

وأبو الفتح الشهرستاني لما ذكر الفلاسفة فيما صنفه في الملل والنحل قال: "الفلسفة باليونانية محبة الحكمة، والفيلسوف هو فيلا وسوفا وفيلا هو المحب وسوفا الحكمة أي هو محبة الحكمة، والحكمة قولية وفعلية، أما الحكمة القولية وهي العقلية أيضاً فهي كل ما يعقله العاقل بالحد وما يجري مجاره مثل الرسم والبرهان، وما يجري مجراه مثل الاستقراء فيعبر عنه بهما، وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية، فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل، والأول المحمول وذلك محال، فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته، وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب وكذلك في أفعالنا، ثم إن الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافاً لا يحصى كثرة، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل في أكثر المسائل وكانت مسائل الأولين محصورة في الطبيعيات والإلهيات، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم ثم زادوا فيها الرياضيات، وقالوا العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علم ماهية وعلم كيف، وعلم كم. فالعلم الذي يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهي والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعي، والعلم الذي يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضي، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة أو كانت مخالطة بعد، فأحدث بعدهم أرسطو طاليس الحكيم علم المنطق وسماه تعليمات، وإنما هو جرده من كلام القدماء، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط، وربما عدها آلة للعلوم لا من جملة العلوم، فقال: الموضوع في العلم الإلهي هو الوجود المطلق، ومسائله: البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، والموضوع في العلم الطبيعي: هو الجسم، ومسائله: البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم، والموضوع في العلم الرياضي: هو الأبعاد والمقادير، وبالجملة: الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة ومسائله: البحث عن أحوال الكمية من حيث هي كمية، والموضوع في علم المنطقي: هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم، ومسائله: البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك.

ما ذكره الشهرستاني من مقالات الفلاسفة وطوائفهم

قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقط، فانقسمت الحكمة إلى قسمين: عملي، وعلمي، ثم منهم من قدم العملي على العلمي، ومنهم من أخر . . . فالقسم العملي هو عمل الخير والقسم العلمي هو علم الحق، قالوا: وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل، والرأي الراجح غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العملي، ولطرف ما من القسم العلمي، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي، ولطرف ما من القسم العملي، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان، وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخييل، فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم، فمن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة الذين لا يقولون بالنبوات أصلاً، ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلون لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات ومنهم حكماء الروم وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم المشاؤون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطو طاليس، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات إما من الملل القديمة وإما من سائر الملل، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة، فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم واليونانيين على الترتيب الذي نقل في كتبهم، ونعقب بذكر سائر الحكماء إن شاء الله، فإن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم كالعيال لهم. . .

ثم قال: "الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا وأثينة وهي بلادهم وأما أسماؤهم فهي تاليس الملطي وأنكساغورس وأنكسيمانس وأنبادقليس

وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل فلوطرخيس وبقراط وديموقريطس والشعراء والنساك، وإنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى وإحاطته علماً بالكائنات كيف هي، وفي الإبداع وتكوين العالم وأن المبادئ الأول ما هي وكم هي، وأن المعاد ما هو ومتى هو، وربما تكلموا في الباري بنوع من حركة وسكون، وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم رأساً إلا نكتة شاذة نادرة ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم أشاروا إليها تزييفاً . . ." [1].

ما ينازع فيه الشهرستاني فيما ذكره عن الفلاسفة

ثم ذكر تفاصيل مقالات الفلاسفة اليونانية وأضاف إليهم من تقرير الوحدانية الربوبية ما هو من محال النظر والمنازعة فإن شرك الفلاسفة في الربوبية والإلهية معروف والشرك الذي وقع في جنس الفلاسفة من أصناف الأمم الرومية والفرسية والهندية وأصناف العجم، أعظم من الشرك الذي وقع في الأميين الذين لا يعلمون أماني القول مع كونهم أساطين في لفظه وإلقائه، وليس في قوم المرسلين الذين ذكرهم الله في القرآن من استعمل الجدل في مقام الربوبية أعظم من قوم إبراهيم، الذين كان أئمتهم الفلاسفة وكانوا مشركين في الربوبية والإلهية. ثم إن الحكماء السبعة الذين ذكرهم ينازعه كثير من الناس في اختصاصهم وما ذكروه من مقالاتهم، كما ينازعه في هذا أبو نصر الفارابي صاحب الجمع بين رأي الحكيمين فإنه يذكر فيه موافقة أرسطو طاليس لأفلاطون خلاف طريقة الشهرستاني، وكذلك ابن سينا فإنه كان يقدم أرسطو في كتبه ويجعل قوله محصلاً من جهته، ويذكر تحقيق أخذه عن الفلاسفة قبله ممن ذكرهم الشهرستاني وغيرهم كما هو مشروح في كتب ابن سينا، وكذلك أبو الوليد ابن رشد فإنه شديد التعظيم لأرسطو ويجعل قوله هو منتهى حكمة اليونانية والصواب منها وأنه وافق أساطين الفلاسفة واختص بما اختص به، وكذلك ما يذكره غير هؤلاء من الفلاسفة والنظار الذين ذكروا أقوال الفلاسفة فإنهم يخرجون عن كثير من طريقة الشهرستاني وما ذكره كابن الخطيب الرازي فيما صنفه في اعتقادات فرق المسلمين

---

(١) الملل والنحل (٣١٢ـ ٣١٥).

والمشركين فإنه لما ذكر الفلاسفة قال: "الفصل السادس في أحوال الفلاسفة مذهبهم أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالإيجاب وليست فاعلة بالاختيار، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى وينكرون حشر الأجساد وكان أعظمهم قدراً أرسططاليس[1] وله كتب كثيرة لم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا . . ." [2].

ومعلوم أن طريقة ابن الخطيب فيها قصور في التحصيل لكن ما ذكره من قدر أرسطو عندهم فيه ما هو مقبول بخلاف طريقة الشهرستاني، ولهذا كان ابن سينا يجعل تحقيق التوحيد هو في الطريقة التي ذكرها أرسطو، ويبطل بعض مذاهب الأعيان الذين ذكرهم الشهرستاني في الكبار من الحكماء، قال في الشفاء: "وأبعد الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلاً وفهماً مثل أنسكاغوراس وأنبادوقليس وديمقريطس..."[3].

والمقصود أن كثيراً مما ذكره الشهرستاني وغيره في مذاهب هؤلاء ليس هو مما يعلم تحققه في مذهبهم، فإن في النقل عنهم وتفسير إشاراتهم اختلافاً واضطراباً ولا سيما في باب العلم الإلهي وكثير ممن تكلم بذكر توحيدهم للباري إنما يطلقون هذا لما شاركوهم فيه من نفي الصفات والأفعال، أو نفي الأفعال كما هي طريقة الفلاسفة الملية كأبي نصر، وابن سينا، وابن رشد، وخلق من المتكلمين وإلا فإن الفلاسفة هم أضل بني آدم في التوحيد وما حصله محققوهم من إثبات وجود الرب، وحدوث العالم هذا قدر معلوم بالفطر وعامة أصناف بني آدم حتى الأعراب، والأميين يعرفونه، وفي الجملة فما معهم من التحقيق قدر معلوم بالفطرة ثم يضيفون إليه من تعليق التدابير السفلية والحوادث بقوى علوية يذكرونها ويختلفون فيها مما هو من الإشراك في الأحدية والربوبية، فهذا في الفلاسفة اليونانية مع أنهم نقل عنهم أحرف فاضلة في الأخلاق والعادات، والطبائع فهذا معروف، ويشتركون فيه مع كثير من أصناف الأمم، بل لا تجد أمة إلا ولها حِكَمٌ معروفة يقع فيها ما هو من حسن القول، وفاضل الاعتبار.

---

(١) يعني أرسطو طاليس صاحب التعاليم.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص١٤٥ـ ١٤٦).

(٣) الشفاء لابن سينا (الطبيعيات)، النبات الفصل الثالث (ص٣).

وكان في مقالات العرب في جاهليتها المذكورة في شعرهم، وخطبهم، وقولهم ما هو خير من كثير من الحكم المنقولة عن غيرهم في هذا المورد، وفي كل أمة من بني آدم اختصاص يفضلون به غيرهم من وجه، ومعلوم أن الشرك والكفر، ومناقضة المبادئ الفطرية، والأحكام العقلية في مسائل الوجود والحدوث والقدم والتأثيرات والتسلسل في العلل والتأثير وغيرها مما هو محل نظر الفلاسفة، هو في قول كثير من فلاسفة الهند والفرس أعظم غلطاً من قول أكثر الفلاسفة اليونانية، كما يقع ذلك في كلام البراهمة وأصحاب الروحانيات، والتناسخية والحلولية[1]، ويكثر في هؤلاء استعمال السحر والطلاسم، والأساطير التي يبنون عليها مذهبهم وليست مذاهب محصلة بنوع من النظر العقلي في الجملة.

فإن أصحاب الطرق الروحانية، والكشف والرياضة والتجريد، يقع عندهم من السحر والطلاسم والأساطير ما لا يقع لغيرهم، ويقع لهم من أخذ الشياطين لعقولهم واعتمالهم في أحوالهم الشيطانية قدر كبير، وقد علم تلاعب الشياطين بخلق من غلاة الصوفية الملية فكيف بهؤلاء الذين ليس معهم شيء من آثار الأنبياء.

والمقصود أن هذه المذاهب الفلسفية التي كان عليها الفلاسفة الرومية، والفرسية والهندية وغيرهم ممن أضيف إلى مصر والعراق مع فسادها في العقل والنفس فيها اضطراب كثير ولهذا لا تجد يميل إلى تعظيم هؤلاء من اعتبر أمره بالوحي أو الفطرة حتى صار بعض المتأخرين من الباطنية يعظمون من أعيان هؤلاء الذين يُعلم اشتباه قولهم كما يذكر ذلك كثير من هؤلاء المتفلسفة الملية حتى ذكر المبشر بن فاتك في مختار الحكم أن هرمس: هو المثلث بالحكمة والنبوة والملك[2]، مع أن هرمس في ثبوت عينه اضطراب وهل هو علم معين، أم وصف أضيف إلى غير واحد فهذا فيه قول كثير، وكذلك أبو نصر الفارابي فإنه ذكر أن الآراء التي في الملة مقالات محضة للآراء الفلسفية البرهانية قال: "الآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا

---

(١) انظر قوله في الملل والنحل (٢٦٠ـ ٣١٠).

(٢) مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك (١١).

براهين"[1]، وكذلك ما أضيف إلى جابر بن حيان التدبيري من القول وذَكر فيما أضيف إليه من الرسائل أنه اتصل بأصطفن الراهب، وأخذ عنه التدبير فإنه كان حاذقاً في هذا[2]، ومحمد بن زكريا الرازي أخذ كثيراً من هذا من كتبه[3]، والمقالات المضافة إلى جابر بن حيان هي من مقالات الباطنية الغالية وفيها تعظيم للسحر، والطلاسم والقول في التأثيرات بما هو من أعظم الشرك والإلحاد، ولهذا عظّم القول بالمماثلة والمقابلة وتحصيل الوجود العيني من الوجود العيني[4]، ولهذا كان يطعن في كثير من النظر والقياس ويعظم التدبير والباطنية[5]، ولهذا قال لما ذكر أصناف العلوم: "السباعية هي العلوم التي قدمنا الوعد بها وهذه السباعية هي علم الطب وحقيقة ما فيه، وعلم الصنعة وإخراج ما فيها، وعلم الخواص وما فيها والعلم الأكبر العظيم الباطل في زماننا هذا أهله والمتكلمون فيه أعني علم الطلسمات والعلم العظيم الكبير الذي ليس في العلوم كلها مثله ولا أعز منه ولا هو مفهوم ولا معقول ولا ألف فيه شيء من الكتب: علم استخدام الكواكب العلوية وما فيه وكيف هو . . ."[6]، وقد كان محمد بن زكريا الرازي الطبيب يطعن على أرسطو وينحرف عن طريقته ويذكر أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً منها كما يذكر عنه[7].

وفي الجملة فالعلم بفساد الطرق الباطنية المبنية على السحر والطلاسم والوهم والأحوال الشيطانية التي اشتغل بها خلق من الباطنية الملية هو من المقامات القاطعة، وإنما الذي حصل به اللبس ما استعمله المتفلسفة الملية ومن شاركهم من المتكلمة للنظر

---

(١) كتاب الملة للفارابي (٤٧).

(٢) انظر مختار ورسائل جابر بن حيان كتاب الراهب (٥٢٢ـ ٥٣٠)، وقد شكك قوم في وجود شخصية جابر بن حيان وقالوا إن رسائله هذه كتبها قوم من الفلاسفة الباطنية ونحلوها على هذا الاسم.

(٣) الفهرست لابن النديم (٣٥٥).

(٤) مختار رسائل جابر بن حيان (٦).

(٥) مختار رسائل جابر بن حيان (٥٤٣).

(٦) مختار رسائل جابر بن حيان (٥٠ـ ٥١).

(٧) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (٧١).

والقياس المبني على المنطق المنقول عن أرسطو، فإن له في هذا تصنيفاً ذكره وشرحه كثير من هؤلاء كابن رشد وغيره فهذا القانون الذي قصد به هؤلاء تصحيح النظر ومعرفة الصواب والغلط فيه حتى صار من لا يحققه أو لا يعرفه فليس من أهل التحقيق وهذا العلم الذي ميزوا به أرسطو وعظموه هو من أخص العلوم التي دخلت على المسلمين وافتتن بها خلق من فضلاء المتكلمين والنظار كأبي حامد الغزالي فيما صنفه في هذا فإنه عظم هذا العلم وجعله معيار النظر والعلم، ولهذا سمى ما كتبه في هذا العلم (معيار العلم) حتى قال: ". . . فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال و لم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر والنحو، بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب من خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد المعيار غير مأمول الغوائل والأغوار"[1].

اشتباه الطريقة النظرية المبنية على المنطق

ومعلوم أن هذا فيه من التعظيم ما يعلم فساده عند أئمة العقلاء، فإن هذا الميزان لو صح لم يلزم فساد غيره، والمقتصدون من هؤلاء الفلاسفة والنظار يقولون العلم يحصل به وبغيره، وإن كان منهم من يفضله ويقدمه. وأبو حامد إذا قصد أمراً بالغ فيه وجعله غاية أربه وأكثر تعظيم قوله فيه مع أنه قد يقع له في بعض تصانيفه خروج عن هذا أو مناقضة له، وكذلك أبو محمد ابن حزم فأنه صنف في هذا العلم وقصد نصرته وتقريبه وقال: ". . .وكذلك هذا العلم[2] فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عزّ وجل مع كلام نبيه ﷺ وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، و لم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منها، فلهذا وما

(١) معيار العلم للغزالي (٢٩ـ ٣٠).

(٢) يعني المنطق.

نذكره بعد هذا إن شاء الله وجب البدار إلى تأليف هذا العلم والتعب في شرحه وبسطه ــ ثم قال:ــ كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق ونحن نقول قول من يرغب إلى خالق الواحد الأول في تسديده وعصمته ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به ولا علم إلا ما علمه إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها . . ." [1].

ماهية المنطق الأرسطي عند ابن سينا

وهذا العلم هو أقسام تسعة على ما ذكره ابن سينا قال: ". . .أقسام الحكمة التي هي المنطق أقسامها التسعة: القسم الأول يتبين فيه أقسام الألفاظ والمعاني من حيث هي ثلاثة ومفردة، ويشتمل عليه كتاب إيساغوجي وهو المعروف بالمدخل، والقسم الثاني يتبين فيه عدد المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات، من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود أو قوامها في العقل، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس أي المقولات، والقسم الثالث يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب، حتى تصير قضية وخبراً يلزمه أن يكون صادقاً أو كاذباً ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بناراميناس أي العبارة والقسم الرابع يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علماً بمجهول، وهو القياس ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بأنولوطيقا أي التحليل بالقياس، والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقيناً لا شك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بأبانوطيقا الثانية ومانودوطيقي أي البرهان والقسم السادس يشتمل على تعريفات القياسات النافعة في مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان في كل شيء، في التي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها إلزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم، والمواضع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا المجيب والسائل، ويتضمنه كتابه المعروف بطونيقا أي صحة المواضع، ويرسم أيضاً به بدبا لقطيقي أي الجدلي وبالجملة تعرف منه القياسات الإقناعية في الأمور الكلية والقسم السابع يشتمل على تعريف المغالطات، التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها بأسرها كما هي والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه

(١) تقريب حد المنطق لابن حزم (٣ــ ٦).

المعروف بسوفطيقا أي نقض شبه المغالطين، والقسم الثامن يشـــتمل علـــى تعريـــف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطبـــات الجمـــهور علـــى ســـبيل المشـــاورات والمخاصمات في المشاعرات أو المدح أو الذم أو الحيل النافعة في الاستعطاف والاستمالة والإغراء وتصغير الأمر وتعظيمه ووجوه المعاذير والمعاتبات، ووجوه ترتيب الكـــلام في كل قصة وخطبة ويتضمن كتابه المعروف بـــ روطوريقي أي الخطابة، والقسم التاســـع يشتمل على الكلام الشعري أنه كيف يجب أن يكون في فن فن وما أنـــواع التقصـــير والنقص فيه ويشتمـــل عليه كتابه المعروف بـــ غرانيطقـــا ويقـــال: رطوريقـــي أي الشعري"[1].

فهذا الذي ذكره هو باب المنطق الأرسطي الذي استعمله من النظـار وعن هذا صار هؤلاء المتفلسفة الذين يحققون هذا العلم المأخوذ عن صاحب التعـــاليم الأول كأبي نصر وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، يجعلون أكثر أهل الملة ليسوا من أهـــل العلم والبرهان بل هم من أهل الجدل والظن، وهذا ما يرتقي إليه المتكلمون عندهـــم[2] أو من العامة أصحاب الظواهر المجردين من البرهان والجدل وإنما يـــأخذون بالخطابـــة والتخييل فيقبلونه لوارد البلاغة أو وارد التخييل، وموجب ذلك أنهم اعتبروا البرهـــان بمقدمات من الطرق المعروفة عن سلفهم المشائية وغيرهم من الفلاسفة، فصار مـــن لا تقع له هذه لعلمه بمخالفتها للشريعة والمعقول خارجاً عن البرهان.

نقد المنطق الأرسطي

والمقصود أن هذا العلم المأخوذ عن أرسطو عنه استطال كثير من الفلاسفة المليـــة على أصناف المتكلمين وأهل الشريعة، وعن هذا وغيره استطال خلق من المتكلمين على أصحاب السنن والآثار وغايروا بين المنقول والمعقول، بل حققوا معارضـــة المعقـــول لظواهر المنقول، ومعلوم أن هذا العلم ليس هو من العلوم الواجبة في العقل أو الشـــرع. والعقلاء يعلمون أن طرق العلم والاعتبار بما هو ثابت في نفس الأمـــر مـــن الأعيـــان والمعاني ليس له طريق واحد يضعه واضعه، فإن هذا هو تحقيق إبطال المعقـــول بضيقـــه

(١) أقسام العلوم العقلية لابن سينا ضمن مجموعة رسائله (٩٢ـــ ٩٤).

(٢) درء التعارض (٦/٢١١)، فصل المقال لابن رشد (٣٠ـــ ٣١)، الإشـــارات والتنبيـــهات لابـــن ســـينا "الإلهيات" (ص٥٧).

وانغلاقه بخلاف من اعتبر لتحصيل المعاني والأعيان الموجودة غير طريقه، فهذا أكمل في العقل والإدراك وأكثر تحقيقا للعلم ورفع الغلط، فإن تعدد ذلك يعلم به ما محله الإمكان وما محله الامتناع من الطرق في الخصوص والعموم، وبهذا يعلم أن هذا العلم ليس هو العلم المنافي للتقليد، كما يذكره ابن حزم وغيره بل هذا العلم من أخص العلوم التي أوجبت التقليد، والتباس المعقولات بعضها مع بعض ومعارضة المعقول للمنقول، ولهذا تجد أربابه صنفين: إما متفلسفة مقلدة محضة لأرسطو طاليس، ويعتبرون قوله فيه ويلتزمون نتائجه، ولهذا حصلوا من جنس تحصيله في العلم الإلهي وما يلتحق به كحال أبي نصر الفارابي وابن سينا وابن رشد، ولهذا جعلوا ما انتهوا إليه من المقالات في صفات الرب وأفعاله وعلمه والمعاد والقدم والحدوث مما يثبت القول فيه بالبرهان وكل ما خالفه فهو خارج عن البرهان إلى القياسات التي لا توجب علما، والصنف الآخر متكلمة ونظار استعملوه مع ما عندهم من مناقضة كثير من المقولات الفلسفية فأرادوا استعماله مع ما عندهم من المقدمات فلم يتحقق لهم ذلك كحال أبي حامد وأمثاله من المتكلمين، وابن حزم وأمثاله من النظار وهؤلاء عند الفلاسفة الملية لم يعرفوا هذا العلم و لم يحققوه، ومن فرض تحقيقهم له فإن هذا هو الذي أوجب غلطهم في القياس في العلم الإلهي فإنهم استعملوا في هذا ما حققوه من المنطق ولهذا كثر اضطرابهم في هذا الباب، وانتهوا إلى قريب من قول الفلاسفة في بعض الموارد، واضطربوا في بعض الموارد وما يكون عندهم من تحقيق بعض الموارد فهذا تجده من أثر الشريعة، والمعقول المعروف عند أئمة العقلاء كالأمثلة التي ذكرها الله في القرآن .

أصناف المعتبرين للمنطق الأرسطي

ولهذا تجد أن أبا محمد ابن حزم كثر غلطه في الصفات الإلهية ما لم يقع له مثله في أصول الدين غيرها، لأنه اعتبر القول بمثل هذا حتى قارب قول طائفة من الفلاسفة[1] مع ما عنده من تعظيم قول السلف وأهل الحديث، والانتصار لهم، وذم البدع وأهلها والعناية بالسنن والآثار، فضلا عن تحقيقه في كثير من الأصول التي لم يدخلها هذا العلم عنده.

---

(١) يأتي شرح هذا في مذهب ابن حزم في الصفات، الباب الأول، الفصل الثالث، المبحث الثاني، وانظر شرح الأصفهانية لابن تيمية (٧٥ـ ٨٤).

استمام نقد المنطق الأرسطي

وفي الجملة فهذا العلم ليس هو من العلوم الفاضلة في الشرع ولا في العقل، قال الإمام ابن تيمية فيما صنفه في الرد على المنطقيين: "كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً . . ." (١).

وفي الجملة فكثير من المصنفين كالرازي صاحب "المباحث المشرقية" وأبي الحسن الآمدي صاحب "دقائق الحقائق" و"رموز الكنوز" والأثير الأبهري صاحب "كشف الحقائق" وصاحب "الأسرار الخفية في العلوم العقلية" الحلي الشيعي، وأبي حامد الغزالي وأمثال هؤلاء ممن لم يقصد نصر مذهبهم بل قصد في الجملة الرد عليهم وهم في نفس الأمر لم يتخلصوا من أثر مذهبهم فضلاً عما يصرحون فيه بموافقتهم.

والمقصود أن هؤلاء النظار من المتكلمة وغيرهم أصل دينهم ومأخذهم، فساد مقالات الفلاسفة المذكورة في الصفات والأفعال والقدم والحدوث وأمثال ذلك ومعلوم أن هؤلاء المتكلمة إما يخالفونهم فيما هو من هذه المقالات، أو يشاركونهم فيه نوع مشاركة مع إظهار مخالفتهم، فهذا هو حال المتكلمة فيما تكلموا فيه من أصول الدين الإلهية عندهم وحالهم مع الفلاسفة فيه، ومن المتحقق أن هذه المعتبرة من أصول الدين عند المسلمين وإن شارك كثير من المتكلمين الفلاسفة في كثير من الموارد إلا أنهم يخالفونهم فيه لفظاً ومعنى عند التحقيق، ولهذا يعلم عند التحقيق أن مقالات المتكلمين مولدة من مقالات هؤلاء الفلاسفة وما يضادها، والمتكلمون في الجملة يعتبرون مقام الشريعة ومقام النظر المحصل من مشكاة هؤلاء، ولا يكون اعتبارهم للشريعة مفصلاً في سائر الموارد ولهذا تفاضل هؤلاء فإن سائر طوائفهم عليهم أثر من الشريعة، وأثر من الفلسفة وكل من كان أثر الشريعة عليه أقوى كان قوله أعدل، ولهذا صار قول جهم ابن صفوان وأمثاله شر مقالات المتكلمين في الصفات، والمعتزلة خير منه وهم درجات في هذا المقام، ومتكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية خير من المعتزلة

---

(١) الرد على المنطقيين (٣).

وهؤلاء درجات، ولهذا لما كان أبو المعالي وأمثاله مائلين إلى كتب المعتزلة ومآخذهم في النظر والاعتبار، صار قولهم أبعد من قول قدماء الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأمثالهم حتى خالفوا سلفهم في كثير من موارد الصفات، وكذلك أبو عبدالله ابن الخطيب لما كان مائلاً إلى مقالات ابن سينا وأمثاله صار في قوله من الغلط ما ليس في قول جمهور هؤلاء والجويني وأمثاله خير منه وأكثر تحقيقاً لدلالة المنقول والمعقول.

والمقصود أن كل من كان أثر الشريعة عليه أقوى كان قوله أهدى، وليس في مقام العلم الإلهي إلا علم الشريعة الذي بعث به الرسل أو علم الفلاسفة المعارض له، ولهذا كان حذاق الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله يعلمون معارضة الفلسفة للشريعة ويعلمون أنه ليس في مقام العلم الإلهي إلا طريق الشريعة أو طريق الفلسفة، وأن الطريقة الكلامية المركبة من هذا وهذا فاسدة؛ لأنها مركبة من المتناقضين وهذا المعنى هو التحقيق لمن نظر في حال المتكلمين وما صنفوه في هذا الباب، مع ما صنفه الفلاسفة وحالهم. والعلم الكلامي لا يعتبر فضله بما حققه قوم من فضلاء المتكلمين في بعض الموارد كحال أبي الحسن الأشعري وأمثاله، فهذا إنما دخل عليه من جهة الشريعة والمعقول الذي جاء به القرآن وكذلك سائر المتكلمة فإن ما يقع لهم من الأوجه الفاضلة في القياس والرد، أو تقرير ما هو من الإثبات الصحيح فهذا ليس لعلوم الفلاسفة فيه اختصاص، وما ذكر من ذلك في كلام الفلاسفة فلا يوجب أنه لا يمكن استفادته إلا من جهتهم فإن الدلائل العقلية الصحيحة يشترك في إمكان العلم بها سائر العقلاء، فليس المقصود هنا نفي ما يقع في كلامهم من الصواب فهذا مقام، واختصاصهم به مقام آخر وإلا فإنه من المعلوم أن الفلاسفة الأولى لهم قول في الطبيعيات والرياضيات كثير الصواب ولهم صواب في بعض العقليات وعندهم قصد للمعرفة والعلم.

قال الإمام ابن تيمية: "وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً، وجاهدوهم باللسان واليد، إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى، ولو لم يكن إلا كشف الأسرار وهتك الأستار للقاضي أبي بكر محمد

ابن الطيب، وكتاب عبدالجبار بن أحمد، وكتاب أبي حامد الغزالي وكلام أبي إسحاق وكلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشهرستاني وغير هؤلاء مما يطول وصفه.

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته ـ أباه وأخاه ـ كانوا من هؤلاء الملاحدة وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه. وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في علم ما بعد الطبيعة في مقالة اللام وغيرها وهو آخر فلسفته وبينت بعض ما فيه من الجهل، فإنه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في العلم الإلهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم.

نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ، وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين وكان قد تلقاه عن الملاحدة، وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء، وبين ما أخذه من سلفه فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام الفلسفة وما أحدثه مثل كلامه في النبوات، وأسرار الآيات، والمنامات بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات، وكلامه في واجب الوجود ونحو ذلك وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود وإنما يذكرون العلة الأولى ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به، فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً إلى

ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات"[1].

ولهذه الحال التي عليها كثير من النظار من أصناف المتكلمة وغيرهم يعلم أن هذا العلم المنطقي هو من أخص موجبات التقليد، وتحقيق الجهل، ولهذا يمنع أصحابه الخروج عن طريقتهم فضلاً عما يوجبه من الاختلاف فإن أكثر تنازع كثير من نظار المسلمين في كثير من الموارد هو بهذا العلم، فإن التعيين للمقولة فيه يقع فيه اختلاف وتناقض ولهذا كان قول مبتدعة المسلمين خير من قول أرباب هذا العلم كأرسطو وأتباعه بل قولهم في الإيمان والمعرفة خير من قول الفلاسفة الملية كابن سينا وأمثاله، ومعلوم أن الجهم بن صفوان قوله في الإيمان والمعرفة خير من قول ابن سينا وأمثاله الذين جعلوه الوجود المطلق، وأن النفس تكمل بمجرد العلم كما هي طرق أئمة الفلاسفة الباطنية[2].

والمقصود هنا تحقيق جهل هؤلاء الفلاسفة كأرسطو صاحب المنطق وأمثاله وأن كل من كان لهم أتبع فهو أجهل، وتحقيق جهل الفلاسفة الملية وأن ما فضلوا به على سلفهم هو من أثر الشريعة عليهم، وكذلك أصحاب الطرق المولدة من هذه المشكاة وغيرها من أصناف المتكلمة فما فضلوا به على هؤلاء، وهؤلاء هو من أثر الشريعة. وإذا ذكر هنا مقام الشريعة فليس المقصود بها محض الخبر كما يقول ذلك طوائف من الفلاسفة وغالية المتكلمة أن الشريعة ليس فيها إلا محض الخبر المعتبر بصدق المخبر بل دلائل الشريعة خبرية محضة وعقلية كالأمثلة المضروبة في القرآن فأثر الشريعة يكون بالخبري والعقلي المنصوص عليه وأيضاً فالذي لم تذكره بعينه الشريعة إذا صححته عند ذكره صارت إفادته بأثر الشريعة، وكذلك ما دعت إليه الشريعة من طرق النظر والاعتبار والميزان من أصناف القياسات الفاضلة فهذا كله بأثرها، وهذا يقع به أن المعقولات المنصوص عليها، والمصححة بالشريعة، وما دعت إليه، داخلة في أثرها وأن

---

(١) الرد على المنطقيين (١٤٢ــ ١٤٤).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٤٥).

المعقولات التي لم تذكرها الشريعة و لم تصححها و لم تدع إليها فهي من المعقولات الفاسدة، وتصحيح الشريعة لما هو من المعقولات يكون باعتبار صحة المقدمات الخبرية تارة، وباعتبار النظر والميزان تارة، وتارة يركب من هذا وهذا.

ومما يلتبس أمره على بعض الناس في هذا المقام ما عرف به كثير من الفلاسفة وأتباعهم من قوة العقل الغريزي، وشدة الذكاء وهذا ليس هو محل الاعتبار بل فوقه غيره، قال الإمام ابن تيمية: "واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل، والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولاً فلم يتبعوه بل يعرف به أن ما جاءته الرسل بالحق، فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء في الآخرة، والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم لكن الأنبياء جاؤا بالحق وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم"[(١)].

والمقصود أن كل من كان بهذا المنطق اليوناني أثبت ويعتبره في قوله فقوله في العلم الإلهي أظهر في مخالفة المنقول والمعقول، واعتبر هذا بأرسطو صاحب المنطق وأتباعه المشائين سلف الفلاسفة الملية فهؤلاء قولهم في العلم الإلهي من أفسد مقالات الفلاسفة، وكثير من الفلاسفة قبل أرسطو خير منه في هذا المقام، ولهذا فإن القول بحدوث هذا العالم هو قول وجوه الفلاسفة قبل أرسطو، وهو أول من صرح بقدم الفلك كما ذكروه، وأنّ الفلاسفة قبله تقول بحدوث هذا العالم صورته ومادته، ومنهم من يقول بتقدم مادته على صورته وهو قول أكثرهم، ومنهم من يقول بحدوث صورته فقط، وقول الفلاسفة في المادة أهي قديمة، أم حادثة بعد أن لم تكن، أم متسلسلة وتعيين أصلها هذا يحكى عن جماهيرهم فيه خلاف واضطراب[(٢)].

(١) الرد على المنطقين (١٤٦ـ ١٤٧).

(٢) انظر منهاج السنة (١/٣٦٠ـ ٣٦٦)، درء التعارض (٢/١٥٩ـ ١٦٧)، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي (٤٣).

وكذلك الفلاسفة الملية الذين يعظمون تعاليمه المنطقية كأبي نصر الفارابي فإنه كان شديد التعظيم للمنطق حتى لقب المعلم الثاني؛ لأن التعاليمي الأول عند هؤلاء هو أرسطو، وكذلك أبو علي ابن سينا فإنه من أذكياء بني آدم فاجتمع له الطريق الباطنية التي تلقاها عن ذويه الإسماعيلية، ثم زاد عليها قول الفلاسفة الباطنية واجتمع له مع هذا اعتبار النظر بطريقة صاحب التعاليم فأثر فيه مجموع الأمرين هذا تارة وهذا تارة، ولهذا كانت أقواله في العلم الإلهي في المعتبرين من أفسد الأقوال، وكذلك أبو الوليد بن رشد فإنه شديد الأخذ بهذه التعاليم وهي من أخص عصمه ومبانيه وفي قوله من الجهل والاضطراب قدر معروف، وهكذا من عظم هذا المنطق كثر اضطرابه كأبي حامد وأمثاله إلى أمثال ذلك، ومعلوم أن طرق تحصيل المعرفة عند كثير من الفلاسفة الأولى من اليونانية، والفارسية، والهندية، وكذلك من انتحل ما هو من هذه الطرق من المنتحلين للملة ككثير من الباطنية، وأهل التدابير، والطلاسم، والروحانيات وغيرهم ممن طرق تحصيلهم للمعرفة أعظم فساداً من طريقة التعاليمية من الفلاسفة المشائين وأتباعهم الملية.

والمقصود هنا أن هذا الطريق الذي وضعه أرسطو من أفسد الطرق لكن فساده لا يظهر لكثير من الخاصة والعامة، بخلاف طرق الباطنية المحضة، وأهل الطلاسم، وأرباب الحروف المراميزية المفارقة للوضع، وأمثال ذلك فهذه الطرق يعلم فسادها كالطرق التي يعظمها جابر بن حيان التدبيري صاحب المماثلة والمقابلة[1]، ولهذا كان من يميل إلى هذه الطريقة كمحمد بن زكرياء الرازي يعظم هذه الطرق ويذكر عظم آثارها وإن كان قوله أقرب من القول المضاف إلى جابر بن حيان[2]، ولهذا نقل عن محمد بن زكرياء ذمه لأرسطو صاحب المنطق[3].

وفي الجملة فهذا العلم المسمى عند العرب بالمنطق الذي أخذ عن أرسطو ليس هو من علومهم ولا مما يناسب ما معهم وما بلغهم من الهدى والحكمة والطرق العقلية

---

(١) انظر قوله المنسوب إليها في مختار رسائل جابر بن حيان (ص٦، ٥٠ ــ ٥١).

(٢) انظر رسائل محمد بن زكرياء الرازي الإلهية.

(٣) انظر طبقات الأمم لصاعد الأندلسي (٧١).

المعروفة، وهو من علوم العجم المعتبرة بمقالات مختصة بأصحابه كصاحب التعاليم وأمثاله، وإلا فإن العلم لا يذم بالإضافة إلى الأمصار والأجناس الآدمية، ولهذا قال محمد ابن أحمد الخوارزمي الكاتب فيما صنفه في مفاتيح العلوم: "المقالة الثانية من كتاب مفاتيح العلوم في علوم العجم، وهي تسعة أبواب الباب الأول في الفلسفة، وهو ثلاثة فصول الفصل الأول في أقسام الفلسفة وأصنافها، الفصل الثاني في جمل ونكت عن العلم وما يتصل به، الفصل الثالث في ألفاظ ومواضعات يكثر جريها في كتب الفلسفة، الفصل الأول في أقسام الفلسفة، الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلا سوفيا وتفسيرها: محبة الحكمة فلما أعربت قيل فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل ما هو أصلح وتنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق حرفاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها، وينقسم الجزء النظري ثلاثة أقسام، وذلك أن منه ما الفحص فيه عن أشياء لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة، ومنه ما الفحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة، ويسمى علم الأمور الإلهية ويسمى باليونانية ثاولوجيا، ومنه ما ليس الفحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه، ذلك ويسمى العلم التعليمي والرياضي وكأنه متوسط بين العلم الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي وأما المنطق فهو واحد لكنه كثير الأجزاء . . ."[1]، ثم ذكر أقسام الفلسفة العملية من جنس ما قاله ابن سينا فيها وأنها ثلاثة تدبير النفس، وتدبير الخاصة، وتدبير العامة وهو سياسة المدينة والأمة والملك والأول هو الأخلاق والثاني تدبير المنزل إلى آخر ما ذكره في علومهم.

قول الخوارزمي الكاتب في تصنيف العلوم

والمقصود أن هذا الخوارزمي وهو من أخبر الناس بأصناف العلوم جَعَلَ هذا من العلوم العجمية، وذكر الخلاف في محله في فلسفتهم والتحقيق أنه عند أرسطو وأمثاله آلة ثم استعمله بعض الفلاسفة الملية، وبعض نظار المتكلمة على قدر أنه علم مختص هو

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي (٧٩ـ ٨٤).

أحد أجزائها، وهذا العلم المعروف بالمنطق أصل وضعه من العلم الرياضي فإن من أوائل فلسفة الفلاسفة اليونانية القول في العلم الرياضي، وكان مبتدأ فلسفتهم في هذا ما وضعه فيثاغورس وكان هو وأتباعه يسمون أصحاب العدد، وكانوا يقولون بوجود الأعداد المجردة في الخارج ويعتبرون المعرفة بهذه الطريقة والتحصيل، ثم جاء أفلاطون وأمثاله فأبطلوا هذا القول وقالوا بالمثل المجردة لأنواع الماهيات في الخارج وجعلوها أزلية أبدية، ثم جاء أرسطو وأصحابه فقالوا بالماهيات المطلقة الموجودة في الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص، بخلاف الأفلاطونية المثلية فهم يجعلون وجودها منفكاً وسائر هذه المقالات مما يعلم فسادها، وامتناع قياس البرهان والدليل عليها، لكن طرق تحصيل مثل هذه المعارف يقع لكثير من النفوس التذاذ بها، فربما صار يعظمها أو يظن صدقها وإمكانها وخاصة التحصيل بالطرق المعتبرة في العلم الرياضي العددي والشكلي.

والمقصود أن هذا العلم الرياضي لما رأوا صدقه في كثير من موارده، وخاصة معتبره الأول العددي والشكلي فإنه فيه كثير الصدق فصار العلم الرياضي يتبع ما فوق هذا وجعلوه أربعة قال محمد بن أحمد الخوارزمي: "وأما العلم التعليمي والرياضي فهو أربعة أقسام: أحدها علم الأرثماطيقي وهو علم العدد والحساب، والثاني الجومطريا وهو علم الهندسة، والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم النجوم، والرابع علم الموسيقى وهو علم اللحون"[1].

والمقصود أن هؤلاء الفلاسفة لما استعملوا هذا العلم الرياضي وحصلوه وناسبهم وعرفوا به ما يعلم صدقه وما يمكن، وإن كان فيه ما يعلم غلطهم فيه قصدوا إلى تحصيل علم المنطق منه، قال الإمام ابن تيمية: "مبدأ وضع المنطق من الهندسة فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسموه حدوداً كحدود تلك الأشياء لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول، وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة، والله

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي (٨٠).

تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان، مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان . . ."[1].

وفي الجملة فجماهير نظار الأمم الآدميين من أهل الديانات، والملل، وأصناف الفلاسفة، والمشركين تكلموا في أجناس المعارف بغير هذا العلم على هذا الحد الذي وضعه أرسطو وأتباعه وإذا قيل: فيه قدر مشترك مع غيرهم، قيل: القول في المشترك يعلم به صحة ما علم به دون ما ركب على هذا وغيره، فهذا العلم عظيم الغلط، كثير السَقَط، وما فيه من الأحرف المناسبة أو الطرق التي قد يحصل بها صواب فهي طرق معتاصة كثيرة التطويل ولهذا يمتنع في هذا المورد ألا يحصل المطلوب إلا من جهتها، بل يكون عند أصناف المصدقين من الطرق المصدقة ما هو خير من هذا، وأئمة الكلام وإن كانوا تأثروا به من زمن متقدم إلا أنهم في الجملة يطعنون فيه أو فيما هو من قضاياه مع أنهم لا ينفكون عما هو منه في الجملة، وكذلك غيرهم من نظار المسلمين لهم من الطعن على المنطق والرد عليه قدر كبير، قال الإمام ابن تيمية: "وما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد عليهم في المنطق، ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعاً كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها ويبينون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره"[2].

وطعن نظار المسلمين في هذا العلم فيه قدر حسن، فضلاً عن طعن أئمة الدين الذين يعلمون مخالفته لطريقة الأنبياء وما يقتضي من الفساد، وأما طعن نظار المسلمين من المتكلمة وغيرهم في تفاصيل مادته، فهذا قدر كثير في كلام أئمة المعتزلة والأشعرية وغيرهم وقد صنف القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني، وهو من أكبر نظار المتكلمة كتاب "الدقائق" رد فيه على الفلاسفة، وطعن في المنطق اليوناني وقدم فيه طريقة

---

(١) الرد على المنطقيين (١٣٧ــ ١٣٨).

(٢) الفتاوى (٩/٢٣٠)، وانظر نفس المصدر (٢٥٢ــ ٢٥٤).

المتكلمين على طريقة هؤلاء، وكذلك الحسن بن موسى النوبختي فإنه صنف في الآراء والديانات وذكر مقاما حسنا في هذا قال: "وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه، وقالوا أما قول صاحب المنطق أن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة فغلط . . ."[1].

وإذا اعتبرت التحقيق في المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو تبين أنه وضعه في الجملة ليزن به طريقته التي انتهى إليها في فلسفته، ولهذا صار القياس البرهاني لا يثبت به إلا أمور كلية؛ لأنه هو وأتباعه لا يثبتون في العلم الإلهي إلا أمورا كلية بخلاف ما فوق ذلك التي يسمونها الجزئي والعرضي فلا يثبت هذا المقام بالبرهان، ولهذا تجد أن الفلاسفة الملية الذين اتخذوا المنطق الأرسطي كأبي نصر وابن سينا وابن رشد لما صدقوه فيه انتهوا إلى نحو من طريقته، فصاروا لا يثبتون في العلم الإلهي إلا أمورا كلية وجعلوا البرهان لا يقوم إلا على هذا القدر، وجعلوا إثبات ما فوق الذي هو عند المسلمين تفاصيل الصفات والأفعال، مما لا يمكن تصحيحه بالبرهان ولهذا خصوا طريقتهم بالطريقة البرهانية، وطعنوا في أصناف مخالفيهم من النظار وغيرهم، ولهذا جعل ابن سينا وأمثاله وجود الباري وجودا مطلقا، وهذا المقام من عقله عرف به هذا العلم ومقصوده.

وفي الجملة فأوجه الرد على هذا العلم وما فيه من الفساد والغلط قدر يطول وليس هذا المقام مقصود فيه، والمقصود الأول في هذا المقام ذكر المادة المعرفية التي أثرت في عقيدة المسلمين وعلومهم وأوجبت الانحراف عما جاء به الرسول ﷺ، وهو القول في علم الكلام الذي وضعه متكلمة المسلمين، والفلسفة التي استعملها الملية من الفلاسفة وتحقيق أن العلم الكلامي الذي أوجب انحراف أصناف من الأمة كالمعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ممن تكلم في صفات الله وأفعاله فانتهى أمرهم بهذا العلم إلى نفي ثبوت قيام الصفات أو ما هو منها واتخذوا طرقا معتاصة لتأويل القرآن المعارض لما أحدثوه وكذلك غيرهم ممن استعمل التشبيه، والتجسيم من المتكلمة فمادة غلط هؤلاء وموجبه في الجملة هو هذا العلم الكلامي، وقد يظن أن موجب غلطه يقع

استتمام بيان أثر علم الكلام والفلسفة في معارف كثير من النظار الإسلاميين

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٩/٢٣٠ــ ٢٣١)، النقل بواسطته.

في الإلهيات عند هؤلاء، والتحقيق أن أثره عند كثير من هؤلاء مستعمل فيما ذكروه في مسائل القدر والحكمة والتعليل، بل واستعمله طائفة من المتكلمة في مسائل الإيمان فهذا العلم من أفسد العلوم التي أوجبت الضلال، وأكثر العلوم موجبا للاختلاف والاضطراب ولهذا تناقض أربابه واختلفوا في المقام الواحد كمناقضة النفاة المجسمة واختلاف النفاة بعضهم مع بعض واختلاف المشبهة كذلك، والتحقيق أن هذا العلم مولد من مواد ومقاصد ومن أخص ذلك المادة الفلسفية، وليس هو فلسفة محضة عند التحقيق، فإن الفلسفة لا تعتبر في قولها القول النبوي ولا مقصده بخلاف هؤلاء، ولهذا طعن أرباب الكلام على الفلاسفة بهذا وبما حصلوه من صواب المعقول المخالف لطريقة الفلاسفة، وهذا كثير منه مذكور في قولهم في المنطق أو أعيان أدلتهم، والمادة التي يشاركون الفلاسفة فيها هي التي أوجبت تأويل القرآن على غير تأويله إما بالانحراف إلى التعطيل، أو الانحراف إلى التشبيه والأول هو الأخلق بالعلم الكلامي وقواعده ولهذا عليه جمهور أرباب الكلام فإنهم إما نفاة للصفات أو ما هو منها، وأيضا فإن هذا العلم أوجب اعتبار أدلة من المعقول عندهم هي في نفس الأمر مخالفة للمنقول والمعقول، وأما المادة الثانية الفلسفية فأثرها في إفساد كثير من الطوائف هو الأصل فإن الأولى جمهور غلطها محصل منها، وقد دخلت هذه المادة على أصناف الباطنية وطوائف من النظار والمتألهة.

وفي الجملة فيعلم أن هاتين المادتين المعرفيتين: العلم الكلامي، والفلسفة النظرية والعرفانية الإشراقية هما أخص الموجبات لضلال كثير من الأذكياء الفاحصين من أصناف النظارين، والبصراء المكاشفين، وقد كان انحراف جماهير المسلمين عن أئمة الكلام الأولى معروفا، وعلمهم بمخالفتهم للسنة وأهلها مشهورا، وكان هذا شأن لا يكدره هؤلاء بل يقيمون عليه كالجعد بن درهم، والجهم بن صفوان وأئمة المعتزلة الأولى كأبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام وثمامة بن الأشرس وغيرهم، وكبشر بن غياث المريسي وطبقته المتكلمة، حتى اشتبه حال المتكلمة على كثير من أهل العلم والفضل لما انتحله طائفة من الصفاتية، وعارضوا كلام السابقين وأظهروا الرد عليهم وصرحوا باعتبار السنة، وتعظيم الأئمة كحال أبي الحسن الأشعري وتأولوا طريقتهم إلى

امتياز طريقة السنة والأثر عن الطريقة الكلامية في مبدأ الأمر

طريقة السلف إما جمعا وإما تجويزا، ودخل في هذه الطريقة الكلامية وأمثالها خلق من أصحاب الأئمة من الفقهاء وغيرهم، وصار متكلمتهم يعنون بتحقيق هذا حتى فارقوا قول الأشعري وأئمة متكلمة الصفاتية إلى مقاربة لطرق المعتزلة، وأثر من الفلاسفة وإن كان هؤلاء أبقوا حروف الانتساب إلى السنة والجماعة، وعدم الطعن على أوائل أئمة السنة والحديث، فاشتبه حالهم حتى قلدهم قوم من الفقهاء، وشراح الحديث وأهل الأحوال في كثير من الموارد مع ذم هؤلاء لأصناف البدع وعنايتهم بالتمسك بآثار السلف بل دخل قولهم على طائفة لهم مقام في ذم الكلام وأهله، وذم التأويل الذي أحدثه المتكلمة وهذا مقام يقصد ذكره لا تعيين أصحابه، وهؤلاء المتكلمة الذين أظهروا الرد على المعتزلة وانتسبوا للسنة، كثير منهم يطعن في المقالات المختصة التي كان عليها السلف لكنه لا يضيفها إليهم في الجملة، فإن هؤلاء لما كانوا في الصفات والأفعال على أصل قول المعتزلة، ولهم نظر في قولهم صار يدخل عليهم ما استعملته المعتزلة من ذم مقالات الإثبات المعروفة عن الأئمة، وهؤلاء المتكلمة الصفاتية إذا استعملوا هذا الذم أضافوا هذه المقالات المعينة إلى المجسمة والحشوية، كما هي طريقة أبي منصور الماتريدي وكثير من أصحابه، وهي طريقة أبي المعالي وذويه، وهذا من قول المعتزلة الذي دخل عليهم ومنهم من يستعمل مثل هذا، أو يضيف هذه المقالات إلى الحنبلية فيجعلها مختصة بهم من بين الفقهاء، كما هي طريقة ابن الخطيب الرازي وأمثاله وهذا مسلك يستعمله كثير من متأخري الأشعرية. وقدماؤهم وحذاقهم يعلمون فساد هذا بل كان الأشعري ينتسب إلى أحمد بن حنبل وكثير من متقدمي أصحابه كانوا متوالفين مع الحنابلة و لم يظهروا الخلاف بينهم كحال القاضي أبي بكر وأمثاله. وكثير مما يجعله ابن الخطيب وأمثاله قولا للحنابلة يذكره على وجه يعلم به أنه ليس قولهم بل لا يعرف به أحد من أعيانهم، ومعلوم عند حذاق هؤلاء وغيرهم، أن الحنبلية فيهم نزاع في هذا الباب من جنس نزاع سائر الطوائف المنتسبة إلى السنة والأئمة وإن كان النزاع في غيرهم أظهر. والحنبلية فيهم من يسلك التأويل، أو يميل إليه كأبي الفرج ابن الجوزي وأبي الفضل التميمي، وابن الزاغوني، وابن عقيل في طائفة من قوله، ومنهم من عنده زيادة في الإثبات كأبي عبدالله ابن حامد وأمثاله ومنهم من يسلك مسلك التوقف في

تداخل طريقة السنة والأثر مع الطريقة الكلامية عند كثير من المتأخرين

كثير من الموارد، ومنهم من طريقته طريقة الأئمة أحمد وغيره، كقدماء الأصحاب، وأبي عبدالله بن بطة وأمثال هؤلاء. والشيخ أبو محمد وأمثاله طريقته مقاربة لهؤلاء[1]، وإن كانوا في الجملة أسلم الطوائف المنتسبين إلى السنة والأئمة.

حال متكلمة الصفاتية وأتباعهم

وفي الجملة فأئمة متكلمة الصفاتية كأبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وأئمة أصحابه، وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه كانوا أعظم انتساباً وأخذاً بالسنة من متأخري أصحابهم. وأبو منصور الماتريدي حاله في هذا حال المتأخرين مع مقارنته الأشعري في الزمان ومع هذا فعامة هؤلاء ينتحلون السنة ويجعلون قولهم لا يعارض قول السلف لعدم تحقيقهم له في هذه المحال التي يعلم مخالفتهم للسلف فيها، فلهذا الاشتباه مع ما عرف به كثير من هؤلاء، وأكثرهم من العلم بأحكام الشريعة وأصولها العملية وما عرف به طوائف من هؤلاء من الديانة، والإمامة، وما عرف به طوائف منهم من نصر للإسلام، والرد على المخالفين له من أصناف الملاحدة، بل والرد على من اشتهر خروجهم عن السنة من الرافضة والمعتزلة والخوارج وأمثالهم وما صاحب حال كثير منهم من مقامات التأله، وتعظيم القرآن والحديث إلى أمثال ذلك من الفضائل الشرعية والمقامات الإيمانية التي عرفت لأكثر هؤلاء وجماهيرهم، ففي قولهم مادة سنية وأثارة سلفية، ومعهم مادة كلامية وأثارة بدعية شاركوا فيها المبتدعة المعروفين بترك انتحال مذهب السلف، فصار مذهبهم مركباً من هذا وهذا، وهم فيه درجات منهم من يؤثر فيه مجموع الأمرين، إلى درجة مقاربة وهذا حال مقتصديهم، ومنهم من يغلب عليه أثر السنة والشريعة وهذا حال فضلائهم، ومنهم من يغلب عليه أثر العلم المبتدع في الأقوال والأحوال، وهذا حال غلاتهم وهذا المقام يقصد به بيان حالهم في العلم بآثار الرسول ﷺ وما جاء به من الهدى وأما الموافاة في الآخرة فهذا مقام آخر، والله يؤتي كل ذي فضل فضله، لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤتي من لدنه أجراً عظيماً والله يغفر لكل من أراد الحق واجتهد في طلبه من جهة الرسول وحده فأخطأه، فهذا الخطأ مغفور، كما قضى بذلك القرآن والحديث، وكما هو معروف في أصول الشريعة وقول الأئمة. ومتكلمة الصفاتية لولا هذا العلم المبتدع والتقليد لصاروا في الجملة على

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٤ـ ٥٧)، أساس التقديس للرازي (٢٠ـ ٢١)، الشامل للجويني (٤١٤).

آثار من سبقهم من السالفين أئمة العلم والدين، ومما أغلق الأمر عليهم أن هذا العلم المبتدع جعلوه علماً مخترعاً لا يحقق المعقول إلا من جهته، بل لا يحقق الإيمان عند كثير من هؤلاء إلا من جهته، وهذا التقليد جعلوه هو تحقيق النظر والمعرفة، وهذا التقليد أكثر ما دخل عليهم من هذا العلم الكلامي فإنه من أخص المقتضيات للتقليد لإطباقهم كابراً عن كابر على صدق كثير من دلائله ومسائله، واعتبارهم عصم الديانة بصحتها فلا يقع فرض النظر في مخالفتها، وهذا كل طائفة تختص منه بنوع، واعتبر هذا بما تسميه كثير من متكلمة الصفاتية حلول الحوادث فإن نفي هذا الباب من أفعال الرب صار من المسلمات عند سائر هؤلاء، مع أنه يعلم أنه معارض للقرآن في أكثر من مائة وبضع عشرة آية، ومخالف لدلائل المعقول المستعملة عند حذاق النظار، بل حتى عند محققي الفلاسفة فإنهم ينتهون إلى لزوم ما هو من هذا ويسمونه النسب والإضافات.

والمقصود من تعيين هذا القول في متكلمة الصفاتية أنهم بما معهم من السنة والأثر والرد على المعتزلة وأمثالهم من أئمة النفاة والغالطين في أصول الدين إلى غير ذلك، صار طائفة يظن مفارقتهم للمعتزلة وأمثالهم من الجهمية وغيرهم في باب الصفات والأفعال وغيره لكن هذا الأصل أخص من غيره وأعظم اشتباهاً، مع أنه معلوم ذم السلف المتواتر لأئمة تأويل الصفات من المعتزلة وأمثالهم، من الجهمية كبشر بن غياث وأمثاله، مع أن التحقيق أن التأويلات التي تقع في كلام متكلمة الصفاتية من جنس تأويلات الجهمية وأمثالهم وهي إما منقولة عنهم مثل كثير من التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتابه تأويل الأخبار، ويذكرها أبو المعالي في الشامل والإرشاد، وعبدالقاهر البغدادي في أصول الدين، وابن الخطيب في الأربعين ونهاية العقول، وأبو الحسن الآمدي في غاية المرام وغيرهم ومثل أكثر تأويلات أبي منصور الماتريدي وكثير من أصحابه، أو هي من جنس هذه التأويلات، وتكون أقرب إلى الشريعة والاعتبار مثل أكثر تأويلات عبدالله ابن سعيد ابن كلاب وأئمة الكلابية وأئمة الأشعرية كأبي الحسن الأشعري وأمثاله ويقع من هذا نوع في كلام متأخريهم كأبي المعالي وذويه، وابن الخطيب وذويه وهذا مورده في كثير مما اتفقوا فيه مع أئمتهم على عدم إثباته، وما يختصون به في الجملة

يوافقون فيه تأويلات الجهمية والمعتزلة في أكثر موارده، واعتبر هذا بما صنفه محمد بن الحسن بن فورك الذي سماه تأويل الأخبار، مع أنه خير من أبي المعالي وأمثاله وأجوبة القاضي أبي يعلى في رده عليه فيما صنفه في إبطال التأويلات لأخبار الصفات، فقد حصل القاضي أبو يعلى فساد الطريقة التي استعملها أبو بكر بن فورك ومخالفتها لآثار السلف، وأقوالهم مع أن القاضي لم يحقق في بعض موارد هذه الأخبار وعلمه بفساد قول ابن فورك وأمثاله أظهر من علمه بالحق المعتبر فيها عند السلف، ومع هذا فله مقام فاضل في التقرير والجواب.

والمقصود أن تأويلات ابن فورك كثير منها من جنس تأويلات المعتزلة والجهمية مع انتسابه للسنة وعنايته بالحديث، قال القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات: "أما بعد فإنني وقفت على حاجتكم إلى شرح كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ في الصفات، وصح سنده من غير طعن فيه، ما يوهم ظواهرها التشبيه وأذكر الإسناد في بعضها وأعتمد على المتن فيما اشتهر منها طلباً للاختصار وسألتم أن أتأمل مصنف محمد بن الحسن بن فورك الذي سماه كتاب تأويل الأخبار، جمع فيه هذه الأخبار وتأولها . . ."[1].

والمقصود أنه لا بد من تحقيق العلم باتصال متكلمة الصفاتية بأئمة المتكلمة الأوائل. والمقالات تعتبر بألفاظها ومعانيها، وهؤلاء الصفاتية في الألفاظ أقرب إلى السنة والحديث والسلف والأئمة في الجملة، وفي المعاني جمهور متكلمتهم أقرب إلى البدع المعروفة بالإنكار عند السلف في مسائل الصفات والأفعال والقدر والإيمان والأسماء والأحكام بل إنكار هذه البدع ظاهر حتى عند جمهور هؤلاء المتكلمة الصفاتية وأتباعهم ولهذا تجد أن ما وافقوا فيه بعض الطوائف المعروفة بالبدع، والتي لم يكن من شعارها انتحال مذهب السلف الذين أجمع السلف بل وهؤلاء الصفاتية في الجملة على تبديعهم والرد عليهم والطعن على مقالاتهم، كالجهمية والمعتزلة وغلاة المرجئة فما وافقوا فيه أحداً من هذه الطوائف في بعض المقامات تجد عند التحقيق والعدل أنهم لا يوافقونهم

(١) إبطال التأويلات (١/٤١ـ ٤٢).

فيه موافقة محضة من كل وجه من أوجه المعنى بل يوافقونهم في جمهور المعنى، أو كثير منه، ويخالفونهم فيه من وجه مع مخالفتهم لهم في ألفاظ المعاني في أكثر الموارد، فلهذه المخالفة في اللفظ والمعنى صار هؤلاء ومن يوافقهم من الفقهاء، أو يتكلم في بعض هذه المقامات يجعلون قولهم مبايناً لقول أهل البدع المعروفة، مع أنهم عند التحقيق موافقتهم لهم في كثير من الموارد أعظم من موافقتهم للسف والأئمة بل هذا هو الغالب في مسائل الصفات والأفعال والقدر والإيمان.

ولهذا صار طائفة ممن يعظمون السلف، ويشتدون في الرد على المخالفين لما عرفه في كلام هؤلاء المتكلمة الصفاتية من البدع المفارقة للسلف صار لا يقدرهم إلا بها وربما زاد في هذا القول كالطريقة التي استعملها أبو إسماعيل الأنصاري في كتابه ذم الكلام فهذا مع أنه من العارفين بمذهب السلف في الصفات، وفساد التأويل، وذم الكلام إلا أنه زاد في اعتباره حال الأشعري بحال أئمة المعطلة، قال فيما صنفه في ذم الكلام: "باب: ذكر كلام الأشعري، ولما نظر الميرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل الملة وجدوا طواياه طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة، ولم تقف منهم إلا على التعطيل البحت، وإن قضب، مذهبهم ومنتهى عقدهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم أن الفلك دوار، والسماء خالية وأن قولهم أنه تعالى في كل موضع وفي كل شيء ما استثنوا جوف كلب، ولا جوف خنزير، ولا حشاً فراراً من الإثبات وذهاباً عن التحقيق ــ إلى أن قال:ــ ثم قالوا غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر وهذا من فخوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة وإنما اعتقادهم القرآن غير موجود لفظته الجهمية الذكور بمرة، والأشعرية الإناث بعشر مرات . . .

ثم قال: فعابوا القرآن وضللوا الرسول ﷺ فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً ولا للشريعة معظماً ولا للقرآن محترماً ولا للحديث موقراً، سلبوا التقوى ورقة القلب وبركة التعبد، ووقار الخشوع واستفصلوا الرسول بالنظر فلا هو طالب آثاره ولا هو متتبع أخباره، ولا مناضل عن سنته ولا هو راغب في أسوته يتقلب في مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً تراه يهزأ بالدين ويضرب له الأمثال . . .

ثم قال: وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي . . . "[1].

وهذا الذي ذكره أبو إسماعيل فيه زيادة واستطالة وقد ذكر عنهم ما يعرف من حالهم خلافه، وذكر عنهم ما لا يمكن تحقيقه بل منه ما يكون اعتباره بعلم الله بعباده وذكره عنهم ما له أصل عنهم فقوله فيه صواب وغلط، وقوله في أبي الحسن الأشعري وطعنه في ديانته مما يعلم غلطه فيه، فإن الأشعري وإن كان جمع في قوله طائفة من مقالات أهل البدع المنكرة، وليس قوله على السنة المحضة، بل مركب من السنة والبدعة وليس هو ممن يعتبر في الأئمة الذين يؤخذ عنهم تمام أصول الدين والاعتقاد، لكن مع هذا فله مقام معروف في تعظيم السلف والثناء عليهم ورد البدع التي عرفها والعناية بالقرآن والاستدلال به، بل وعرف له من مقام الديانة قدر معروف عند سائر أصحاب الأئمة الأربعة حتى الحنبلية فقد كان خلق من الحنابلة يعدونه من متكلمتهم، أو متكلمة أهل الحديث كأبي بكر عبدالعزيز وغيرهم ومعلوم أن قوله: " قد شاع في المسلمين . . ." ظاهر الغلط وهذا ليس شائعا في كلام المسلمين فقهائهم، ومفسريهم، ومؤرخيهم بل الشائع المعلوم خلافه والله يحب العدل والقصد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رحمه الله ونحوه المنتصرين لطريقته . . . وكان أئمة الحنابلة المتقدمين كأبي بكر عبدالعزيز وأبي الحسن التميمي ونحوهما يذكرون كلامه في كتبهم، بل كان عند متقدميهم كابن عقيل عند المتأخرين، لكن ابن عقيل له اختصاص بمعرفة الفقه وأصوله وأما الأشعري فهو أقرب إلى أصول أحمد من ابن عقيل وأتبع لها، فإنه كلما كان الإنسان بالسلف أقرب كان أعلم بالمنقول والمعقول"[2].

والمقصود أن أبا إسماعيل الهروي كان له معرفة بحقيقة قول هؤلاء لكنه زاد في هذا وترك ما معهم من السنة والموافقة، كالذين تركوا ما معهم من البدع والعلم الكلامي

---

(١) ذم الكلام للهروي (٣٠٧ـ ٣١٠).

(٢) الفتاوى (٢٢٨/٣).

المحدث، وجعلوهم من أهل السنة المفارقين للبدع، وهذا وهذا من الغلط في الحق وعلى الخلق بل هؤلاء المعشر درجات كما تقدم، وفيهم فضيلة وديانة وعلم ومعرفة وفيهم جهل ومحدثات من الأقوال والأحوال، فلهم وصل بالسلف وأئمة السنة والحديث من وجه، ولهم وصل بأئمة البدع من الجهمية والمعتزلة وأمثالهم من وجه ومن عرف مقام الاتصال في هذا وهذا، عرف أن القوم في برزخ بين السنة المحضة التي عليها السلف ومحققي أتباعهم وبين البدعة المحدثة المعروفة فلا يضافون إلى السنة ولا يضافون إلى محض البدع المنكرة عند السلف كتعطيل الصفات، والقول بالجبر المحض وأمثال ذلك وإن كان معهم ما هو من ذلك، والهروي بالغ في أخذ أبي الحسن فيما غلط فيه، مع أن أبا إسماعيل الهروي، مع فضله وقيامه بالسنة، وهو من فضلاء الحنابلة المعظمين للسلف إلا أنه انتحل التصوف، وغلط في كثير من مقامات الأحوال، وقال في القدر والتعليل والأفعال أقوالا منكرة.

وفي الجملة فمن المعاني العلمية الفاضلة معرفة اتصال متأخري المتكلمين ومن وافقهم بمتقدمي المتكلمين على قدر من العدل والقصد، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولما كان في حدود المائة الثالثة انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته وكلام الأئمة مثل مالك وسفيان بن عيينة وابن المبارك وأبي يوسف والشافعي وأحمد وإسحاق والفضيل بن عياض وبشر الحافي وغيرهم كثير في ذمهم وتضليلهم، وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيد الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي[1] في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وعبدالجبار بن أحمد الهمداني وأبي الحسين البصري[2] وأبي الوفاء بن عقيل[3] وأبي حامد الغزالي[4] وغيرهم هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه وإن كان يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل

---

(١) هذان أشعريان.

(٢) ثلاثتهم معتزلة.

(٣) حنبلي فاضل له مقام في التأويل رجع عن أكثره.

(٤) من الأشعرية المقدمين للتصوف.

وإبطاله أيضا ولهم كلام حسن في أشياء فإنما بينت أن عين التأويلات هي عين تأويلات بشر المريسي، ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري صنف كتابا سماه (رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد) حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكتاب يقتضي أن المريسي أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول، من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته وجهة غيره، ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي علم حقيقة ما كان عليه السلف، وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفهم ثم إذا رأى الأئمة أئمة الهدى قد أجمعوا على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم، وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي تبين الهدى لمن يريد الله هدايته"[1].

والمقصود هنا بيان أن العلم الكلامي الذي أحدثه أئمة الكلام المبتدع سار في كثير من المتأخرين وهم مقامات في هذا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن قيل: قلت إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي المعرفة بما جاء عن الرسول وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول الدين، وما بلغوه عن الرسول، ففي النفاة كثير ممن له معرفة بذلك، قيل: هؤلاء أنواع، نوع ليس لهم خبرة بالعقليات بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ويعتقدونها براهين قاطعة وليس لهم قوة على الاستقلال بها بل هم في الحقيقة مقلدون فيها، وقد اعتقدوا أقوال أولئك فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك، بل إما أن يظنوه موافقا لهم، وإما أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه، وهذه حال مثل أبي حاتم البستي وأبي سعد السمان المعتزلي ومثل أبي ذر الهروي وأبي بكر البيهقي والقاضي عياض وأبي الفرج ابن الجوزي وأبي الحسن علي بن المفضل المقدسي وأمثالهم، والثاني: من يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد، ويغلط فيها كما غلط غيره، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب، ما كان لأئمة السنة وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما، وهذه حال أبي محمد ابن حزم وأبي الوليد الباجي والقاضي أبي بكر ابن العربي وأمثالهم، ومن هذا النوع بشر

حال أصحاب الأئمة مع علم الكلام

(١) الفتوى الحموية ضمن (ج٥) من الفتاوى (ص٢٢ــ ٢٤).

المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي، وأمثالهما ونوع ثالث: سمعوا الأحاديث والآثار وعظموا مذهب السلف وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، و لم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ولا من جهة الفهم لمعانيها، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض، وهذا حال أبي بكر ابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأمثالهم، ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار، وتارة يفوضون معانيها، ويقولون تجرى على ظواهرها كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك وتارة يختلف اجتهادهم فيرجحون هذا تارة وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله، وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع ولا يعرفون أنه موضوع، وماله لفظ يدفع الإشكال مثل أن يكون رؤيا منام فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج، ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة كمسألة القرآن والرؤية فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث أن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله يرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية التي ظنها صحيحة، و لم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه والحديث وأقوال الصحابة ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهبا مركبا من هذا وهذا وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه، كالقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق الإسفراييني وأمثالهما، ولهذا تجد أفضل هؤلاء كالأشعري يذكر مذهب أهل السنة على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازما ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه[1]، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم حكاها حكاية خبير عالم بتفصيلها[2]، وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم ومعرفة

---

(١) انظر ذكر الأشعري لجملة من قول أهل السنة والحديث في كتاب المقالات (٣٤٥/١).

(٢) انظر تفصيل ذلك في مقالات الإسلاميين للأشعري.

فساد أقوالهم وأما في معرفة ما جاء به الرسول وما كان عليه الصحابة والتابعون فمعرفتهم بذلك قاصرة . . ."[1].

فهذا حال هذه المادة (العلم الكلامي) وأهلها وموجب اشتباهها، وأما المادة الفلسفية فمعرفة جماهير المسلمين بفسادها ومخالفتها للشريعة مستقر لكن لما استعمل هذه المادة من أظهر مقام التأله والتعبد والأحوال خفي ما هو منها على كثير من الفضلاء، حتى صار قوم من الصالحين والعامة، بل وبعض أصحاب العلم والشريعة يعظمون بعض المتصوفة المتفلسفة كابن عربي وأمثاله، لما استعمله هؤلاء من التصوف وما وقع لهم من بعض الأوجه في بيان حكمة القرآن في مقام الأحوال الذي قد يقع لهم صواب أو مناسب فيه، مع كثير غلطهم فهذا أوجب سريان هذه المادة في كثير من المتصوفة وأهل الأحوال، وأوجب عدم العلم بحقيقة مذهب ابن عربي وأمثاله من الصوفية المتفلسفة، ولما نظم هذا المذهب ابن الفارض بنظم رائق وأشاد في بعض قوله بالشريعة وصاحبها صار قوله من الشائع في أهل الأحوال لمثل قوله:

حال المادة الفلسفية وموجب اشتباهها في بعض الموارد

ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأي الحلول عقيدتي
وفي الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة[2]

وفي الجملة فهذا المقام[3] كله مقام إجمال ذكرت فيه أحرف من الجمل، وإشارات من الجمع، ومقاصد من القول وإلا فإن مقام المقالات والطوائف يطول ذكره ووصفه والقول في علم الكلام وأهله، والفلسفة وأهلها مهامه يقصر هذا المقام وأمثاله عن ذكرها، لكن هنا موقع المشرعة وقع فيه تنبيه لما قد يرد فيه وهم، وتذنيب اللاحق بالسابق على قدر من القصد، وإشارة إلى حركة السريان في هذه المادة والمعرفة وحكاية لبعض آثار أرباب القول في هذه المعارف العالية، ونكتة يشرف وضعها مع جمل التحصيل، وهي التحصيل من التحصيل التي يقع النظر عليها وهي من المستفاد

---

(١) درء التعارض (٧/٣٢ـ ٣٦).

(٢) ديوان ابن الفارض (٧٥).

(٣) المقصود بالمقام هنا التمهيد الذي صدر فيه هذا الباب.

الذي ليس له حرف يمكن نقله، ثم يكون التتميم لهذه التنبيهات والإشارات، في ذكر أخص مدارس سريان القول بالحكاية، والوقوف على إفصاح أصحابها، وذكر حالة تطابق الإفصاح مع الوقوع، وتسلسل المادة على قذذ المادة، وولع كثير من المتأخرين بتفريغ المباني من المناسب من المعاني في كثير من الأقاويل، ثم وصل هذا بما رسمته الطوائف المخالفة لأهل الأثر على التحقيق من العصم والجوامع الموجبة عندهم تحقيق التحصيل في أخص أصول الديانة الذي تنازع فيه الإسلاميون، وكيف تركب القول على القول؛ لأن الجامع واحد في أصله، واختلفوا في حده ورسمه، وتوحد هذا فرع عن توحد المادة المعرفية المحصلة، وتوحدها فرع عن توحد المشكاة الموسومة بالحكمة التي عنها يكون الصدور لهذه المقدمات، والنتائج المخترعة كما أفصح بأصل هذه المشكاة وماهيتها أربابها الفلاسفة الملية وإنما تحقق لوجوه المتكلمة، وفضلائها مناقضة القول الذي قاله أساطين هذه المشكاة لما هم فيه من نعمة الشريعة وأثرها، والله هو الوهاب وربك يخلق ما يشاء ويختار، وحكمته في أحوال بني آدم لا يعلمها على المطابقة إلا هو وإنما علمنا ما ناسب العقل والنفس من الإمكان على قدر ما قدر الباري سبحانه.

الباب الأول

التداخل العقدي بين الطوائف ومدارسها وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول :

التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب.

الفصل الثاني :

التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي.

الفصل الثالث:

التداخل في المدرسة الظاهرية.

الفصل الأول

التداخل العقدي في مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول :

التعريف بابن كلاب وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني :

ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب.

المبحث الثالث :

موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية.

المبحث الرابع :

موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية.

ولا يقع في الإشكال أنه لم يقل "كلاب" إنما قيل: "ابن كلاب" فإن هذا معروف في نسق نطق العرب.

قال السبكي: "كما يقال: ابن بجدة الشيء وأبو عذبة وأنحاء ذلك"[1].

قال الذهبي: "رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه . . صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وربما وافقهم"[2].

وتطبق المصادر أنه كان من كبار أئمة الكلام، ويعتبر ابن كلاب رمزاً في تحول تاريخي في علم الكلام الذي شاع وترسم على يد أئمة الكلام من المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وأئمة الجهمية الأولى، حيث يقع حسب الاستقراء في كتب المقالات والفرق ـــ كما في مقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، والفصل لابن حزم، وكذا في كتب أصول الدين ـــ أن ابن كلاب هو مقدم الصفاتية من المتكلمين[3] وهذا المعنى يعطي لابن كلاب أثراً في دراسة أصول المقالات والفرق.

و لم تشر هذه المصادر إلى شيوخ ابن كلاب، إلا أنه انضبط في المصادر التي عرضت لابن كلاب ذكر عدد من أصحابه ـــ وأظنها أدق من قول: تلاميذه ـــ وعلى رأسهم الحارث بن أسد المحاسبي، والحسين بن فضل البجلي، وهؤلاء قيل: أنهم من تلاميذه[4]، إلا أن هذا لم يتحقق مع إمكانه التاريخي والعلمي؛ ولعله من الوهم[5] ما قيل عن عبد العزيز المكي والجنيد بن محمد أنهما من تلاميذه كما يقول البغدادي في

---

(١) الطبقات للسبكي (٢/٢٩٩) .

(٢) السير (١١/١٧٤) .

(٣) سيأتي شرح هذه الجملة في المباحث الآتية .

(٤) أصول الدين للبغدادي (٣٠٩) ، السير للذهبي (١١/١٧٤) .

(٥) انظر هذا النقد عند ابن تيمية في درء التعارض (٢/٢٤٥ ـــ ٢٥٧) فيما يخص عبد العزيز المكي حيث ينتهي ابن تيمية إلى أنه ليس كلابياً بل على طريق أئمة الحديث ، واعترض الذهبي والسبكي تبعاً له في شأن الجنيد بن محمد، انظر الطبقات للسبكي (٢/٢٩٩) .

أصول الدين[1]، ونحوه ما قيل عن داود الظاهري[2].

وأياً كان الأمر فإن ابن كلاب يعد المؤسس لمذهب متكلمة الصفاتية، وقد تبنى مذهبه في الصفات جماعة من أئمة الكلام وأخص من أخذه في الجملة أبو الحسن الأشعري إمام الأشعرية، ولهذا صار كبار أئمة الأشعرية يذكرون تبعية إمامهم الأشعري لابن كلاب[3]، ولذا وصفه البغدادي "شيخنا أبو محمد عبدالله بن سعيد"[4] خاصة أنه غاير بين قوله، وقول أبي الحسن في هذه المسألة التي ورد عندها هذا الوصف له.

وطريقة البغدادي في الجملة أنه يعده داخل المذهب، وهذا يقع في كلام البغدادي في مقامات الجمع والتفصيل، أو الوفاق والخلاف عندهم[5]، ووصفه الشهرستاني "شيخ الأشعرية"[6]، وكذا وقع عند ابن حزم ـ وهو من أشد خصوم الأشعرية ـ حيث قال عنه: "وقال شيخ لهم قديم وهو عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري"[7]، وفي الجملة فهذا معنى متحقق ولهذا اعتمده الإمام ابن تيمية في كتبه[8].

صلة الأشعري بابن كلاب

إلا أن العجب يقع في كون الإمام الأشعري لم يصرح في كتبه بانتمائه إلى مذهبه وإن كان يقع له في المقالات موافقة له فيما يعرضه من خلاف المتكلمين في دقيق الكلام، لكن هذا ليس لابن كلاب به اختصاص، بل إن الأشعري لما ذكر أصول مقالات الطوائف وجملها، ذكر جملة قول أهل السنة والحديث[9]، وذكر جملة قول عبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه[10]، فهذه المغايرة مع ما يقع للناظر في كلام

---

(١) أصول الدين (٣٠٩).

(٢) انظر السير (١١/١٧٤)، إلا أن الإمام ابن تيمية نص على أن داود الظاهري كان على خلاف أصل ابن كلاب في الصفات، انظر الدرء (٢/١٩).

(٣) انظر مثلاً الملل والنحل (٩٣).

(٤) أصول الدين (١٠٤).

(٥) تابع هذا في أصول الدين (٩٧ـ ١٠٥).

(٦) نهاية الأقدام (٣٠٣).

(٧) الفصل (٥/٧٧).

(٨) درء التعارض (٦/١٩٣)، منهاج السنة (٣/١٩٣)، الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(٩) المقالات (١/٣٤٥).

(١٠) المقالات (١/٢٤٩ـ ٢٥٣، ٣٥٠).

الأشعري حيث لما ذكر جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة قال: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"[1]، ولما وقع في شرح كلام ابن كلاب وأصحابه لم يصرح بحسن موافقة أو اختصاص بهم، بل تجده يقول: "وكان يقول . . . وكان يزعم . . . واختلف أصحاب عبدالله بن كلاب . . . فمنهم من زعم . . . ومنهم من زعم . . . "[2] و"يزعمون . . . "[3]، ونجد أنّ أبا الحسن الأشعري يعتذر عن عدم شرحه لبعض أصول ومقالات ابن كلاب بقوله: "وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث، وكذا قوله في أهل الكبائر، وكذا قوله في رؤية الله سبحانه بالأبصار"[4]، ونجد أنّ الذي عني الأشعري بشرحه في ذكر مقالات الكلابية وابن كلاب على وجه الخصوص هو في الجملة في الأسماء والصفات.

فكيف يقع هذا التباعد عند الأشعري من ابن كلاب في الانتساب، مع ما انضبط عند أرباب المقالات والنظر أنّ الأشعري نسج على منوال ابن كلاب في الصفات خاصة[5]، وهذا ما اعتمده ابن حزم كما تقدم، وحققه الإمام ابن تيمية في كتبه بل صرح أنّه إمام الأشعري وأصحابه[6]، ومن المتعذر أن يكون موجب هذا في نفس الأمر أنّ الأشعري أجود موافقة للسلف وأئمة الحديث من ابن كلاب، فإنّ المتحقق لمن نظر فيما حكي عن ابن كلاب من المقالات في الصفات[7]، وما يقع في كلام

(١) المقالات (١/٣٥٠).

(٢) المقالات (١/٢٥٠).

(٣) المقالات (١/٣٥٠).

(٤) المقالات (١/٣٥٠ـ ٣٥١).

(٥) الملل والنحل (٩٣)، الخطط للمقريزي (٣/٣٠٥ـ ٣٠٨).

(٦) درء التعارض (٦/١٩٣)، الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(٧) المقالات للأشعري (١/٢٤٩ـ ٢٥٣، ٣٥٠)، أصول الدين للبغدادي (٩٧ـ ١٠٥، ٢٥٤) نهاية الإقدام (١٨١)، وانظر شيئاً من طريقته في الاستدلال فيما نقل ابن تيمية عن ابن فورك الذي نقل من كتاب الصفات لابن كلاب نصوصاً في الإثبات تجدها في درء التعارض (٦/١١٩، ١٩٣ـ ١٩٧).

أبي لحسن في كتبه الكلامية كاللمع والموجز أنّ ابن كلاب أقرب موافقة للسلف وأئمة الحديث[1]، وإن كان لم يقع له من حسن الانتساب لهم ما وقع لأبي الحسن الأشعري وقد صرّح بهذا المعنى الإمام ابن تيمية حيث يذكر أنه أكمل إثباتاً من الأشعري وأصحابه[2]، وأقرب إلى موافقة السلف منه[3]، وإن كان وقع في كلامه شيء من أصول الجهمية[4]، فليس هو من الجهمية والمعتزلة المحضة[5].

والذي يظهر أن هذا من اضطراب الحال عند أبي الحسن الأشعري في هذه المرحلة أكثر من كونه يدل على نظامٍ علمي كان الأشعري يشير إليه في عدم انتمائه لابن كلاب في هذا الأصل وانتسابه لمذهب السلف، والذي يقويه أن الأشعري لم يفصِّل في مقالة أهل السنة والحديث مذهبهم في صفات الله، خاصة المتعلقة بالقدرة والمشيئة تفصيلاً يفارق حقيقة قول ابن كلاب المعروفة عنه، عند أئمة النظر وأرباب المقالات من أهل الحديث والأشعرية وغيرهم.

والمتحقق أنّ الأشعري من أجود الناس علماً بهذه الطريقة، وإن كان الغالب على الظن أنه لا يعرف اختصاص ابن كلاب بها، فضلاً عن كونه يعرف اختصاصه بها عن أهل السنة والحديث؛ لأن هذا يستدعي بالضرورة العقلية أنّ الأشعري كان يعرف مذهب السلف أئمة الحديث في الصفات الفعلية على ما هو عليه في نفس الأمر وهذا يُعلم انتفاؤه؛ لأنه لو كان كذلك لأخذ به الأشعري، ومعروف أن الأمر ليس كذلك عند الأشعري وأصحابه، وليس في كلام الأشعري ما يدل على علمه بمخالفة أهل الحديث ونزوعه ضد مذهبهم، بل هو ظاهر القصد لموافقتهم.

---

(١) عنى البغدادي بالمقارنة بينهما في الصفات ومسائلها؛ انظر أصول الدين (٨٩ــ ٩٧).

(٢) منهاج السنة (٢/٣٢٧، ٣/٢٩٣).

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٢).

(٤) الفتاوى (٦/٥٢١؛ ١٢/٢٠٦).

(٥) الفتاوى (١٢/٢٠٢).

حال أبي الحسن الأشعري وأطواره

ولذا ذكر الإمام ابن تيمية أنّ الأشعري نصر طريقة ابن كلاب في الصفات لكونه لم يعرف خيراً منها[1]، وذلك أنّ أبا الحسن الأشعري شرب كلام المعتزلة وأخذ عنهم خاصة عن محمد بن عبد الوهاب أبي علي الجبائي المولود (٢٣٥هـ)[2]، الذي أخذ الاعتزال عن شيخ المعتزلة البصريين أبي يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام المتوفى سنة (٢٦٧هـ)، وكان لأبي علي الجبائي ردود على المخالفين حتى من أصحابه البغداديين كأبي الحسين الخياط وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهم، والقاضي عبدُالجبار بن أحمد المعتزلي يميل في كتبه إلى مقالات أبي علي الجبائي، وإن كان الجبائي مع علو كعبه عندهم لا يبلغ شأن أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظام.

والمقصود أنّ الأشعري سلك مسلك المعتزلة واتخذ مذهبهم على طريقة أبي علي الجبائي في الجملة، وهذا متفق عليه بين الناس، ويقال: إنّه بقي عليه أربعين سنة[3].

والمتحقق أنه أتقن الاعتزال ــ ولو على طريقة البصريين ــ حتى قال الأشعري نفسه: "وألفنا كتاباً كبيراً في الصفات سمّيناه كتاب الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، نقضنا فيه كتاباً كنّا ألّفناه قديماً فيها على تصحيح مذهب المعتزلة لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله لنا الحق فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه"[4].

وإذا كان كذلك فمن المسلّمات أنّ الأشعري كان معتزلياً ثم رجع عن مذهب المعتزلة، وهذا المعنى يصح باعتبار الانتساب وجملة الأصول، وإن كان المتحقق لمن نظر في كتب الأشعري كاللمع والموجز، بل وحتى الرسالة إلى أهل الثغر والمقالات أنّ الأشعري بقي عليه شيء من كلام المعتزلة، وهذا يقع له في الصفات والأفعال ، وكذا القول في أول الواجبات، فإنّه وأصحابه في الجملة ساروا فيه على أصول المعتزلة مع ما لهم من الإثبات الشديد في القدر.

---

(١) الفتاوى (٥/٢٧٧ــ ٢٧٨).

(٢) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٣) تبيين كذب المفتري (٣٩)، منهاج السنة (٥/٢٧٧).

(٤) تبيين كذب المفتري (١٣١).

وقد تكلّم الناس في سبب رجوع أبي الحسن عن الاعتزال، خاصة أنّ رجوعه كان في حياة الجبائي، فذكر جماعة من أصحابه أنّه رأى رؤيا رأى فيها النبي ﷺ، أمره بالكتاب والسنة[1]، ويذكر جماعة ما وقع لأبي الحسن من مناظرته للجبائي في "الصلاح والأصلح" وانقطاع الجبائي[2]، وقيل أنه بسبب تكافؤ الأدلة عنده[3].

وفي الجملة فهذه أسباب ممكنة، هذا على اعتبار صحتها والذي يظهر أنّه يعزُّ ضبط سبب رجوعه، إلا أنّ من القويِّ القول بأنَّ نظره في كتب أئمة متكلمة الصفاتية (أئمة الكلابية) ومقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب التي كتبوها رداً على المعتزلة ناصرين بها السنة والجماعة من أخص موجبات ذلك. وهذه الطريقة الكلامية في رد مقالات المعتزلة وبخاصة في صفات الفعل، والقول في القرآن، وخلق الأفعال هي التي يقع لأبي الحسن حسن إدراك لها؛ لأنّ معرفته بالكلام معرفة مفصلة، ولم يتحقق له إبطال هذه الطريقة الاعتزالية بمحض طريقة أهل الحديث، وإن كانت هي مقصوده عن الاعتزال، ولهذا انتسب إلى أهل الحديث، وإن كان لم يقع له خروج عن طريقة ابن كلاب في سائر كتبه، أما في كتبه الكلامية المحضة كاللمع والموجز فهو يقرر طريقة الكلابية وينتصر لها، وحتى في رسالته إلى أهل الثغر، وإن كان في الإبانة يقارب جمل أهل السنة والحديث ويتمسك بها، لكنّه لا يفصلها بما يميز به قول ابن كلاب فضلاً عن ذكره لقوله ورده.

والذي يظهر في حال أبي الحسن الأشعري في الجملة أنّه انتسب إلى أئمة الحديث بعد الاعتزال، وهذا صرّح به في الإبانة[4]، وانتسابه إليهم أمر معروف مُسلّم، ولـه

---

(١) تبيين كذب المفتري (٣٨ـ ٣٩)، الطبقات للسبكي (٣/٣٤٨).

(٢) وفيات الأعيان (٤/٢٦٧).

(٣) تبيين كذب المفتري (٣٩ـ ٤٠).

(٤) الإبانة للأشعري (١٤ـ ١٥)، ذكر القاضي أبو يعلى في طبقات الحنابلة (٢/١٨) أنّ الأشعري ألّف الإبانة بعد ما حصل بينه وبين البربهاري الحنبلي ما حصل، ورفض البربهاري له، ويذكر جماعة من أهل العلم كالإمام ابن تيمية في الفتاوى (٦/٣٥٩) أنّه صنّفه في آخر عمره، ويقول في الحموية (الفتاوى (٥/٩٣)): "وذكر أصحابه ـ يعني الأشعري ـ أنّه آخر مصنّفاته"، ولم أقع لابن تيمية أنّه صرّح رأياً له أنّ الإبانة آخر ما للأشعري إنّما يقول صنّفه في آخر عمره، وفرق بين آخر عمره وآخر مؤلفاته، لكن ذهب إلى هذا جماعة كما يفيده كلام ابن تيمية في الحموية، وكما جزم به ابن العماد الحنبلي في الشذرات (٢/٣٠٣).

اختصاص بالانتساب إلى الإمام أحمد بن حنبل، ولذا يذكره بعض الحنابلة من متكلمة الأصحاب[1].

أما ما تحقق له فإنّه دون ما رامه بكثير إذ هو في الصفات على طريقة ابن كلاب، بل ابن كلاب أجود منه في هذا، وفي الإيمان على أصول المرجئة، بل قارب قول الجهم لما ذهب إلى أنّ الإيمان التصديق وهذا هو المعتمد في كتبه المفصلة وهو الذي اعتمده عنه أصحابه الكبار كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وعبد القاهر البغدادي والشهرستاني وابن الخطيب الرازي وغيرهم، وإن كان يقع له في الإجمال إظهار قول أئمة الحديث أنه قول وعمل.

وسلك في القدر مسلك الكسب، وهو نوع من الجبر، وإن لم يكن جبراً محضاً وهذا ما يصرّح به كبار أصحابه كابن الخطيب الرازي[2]، فضلاً عن المخالفين له.

وفي كلامه في الأسماء والأحكام اضطراب بسبب ما لزمه من القول في مسمى الإيمان وما انتصر له في الحكمة والتعليل، وإن كان أحسن حالاً وأجود متابعة لأئمة السلف من سائر أصحابه، وعنده من التعظيم للنصوص والأخذ بها والتعظيم للأئمة وطريقتهم ما يتبين به مقامه في العلم والدين، وإن كان متقدمو أصحابه يقاربونه في هذا كثيراً، وإنّما تغلّظ شأن الأشعرية في طبقة أبي المعالي الجويني فإنّه درس كتب المعتزلة وخلط أقواله بأقوالهم خاصة في الدلائل، ولذا فارق الأشعري وأئمة أصحابه في الصفات، وكذا الشأن عند أبي حامد الغزالي، إلا أنّ مسلكه العرفاني أضعف تمسكه بهذه الطريقة؛ ولهذا يقع في كتبه الإشراقية التشكيك في يقين الطريقة الكلامية، وهذه حال معروفة لأبي حامد، فإنّه من كبار الناقدين لـ (أحدية المذهب الشخصي)، بل كان يقع له أنّ المذهب ثلاثة، وقد سار على هذا في كتبه[3].

وهكذا شأن كثير من الأشعرية، عندهم مخالفة لإمامهم في شيء من الدلائل والمسائل، وأظهر ما وقع ذلك عند ابن الخطيب الرازي، الذي أدخل كثيراً من مقدمات الفلاسفة على المذهب، ووقع له تصريح بمخالفة أصحابه وميله إلى مسلك المتفلسفة

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٦/٥٣).

(٢) المطالب العالية (٨/١٩) (٩/٩ـ ١٧، ٢٤٧ـ ٢٤٨).

[3] انظر ميزان العمل لأبي حامد (ص١٧٨).

كابن سينا وغيره، وهذا يظهر أكثر في كتبه الكبار كالمطالب العالية والمباحث المشرقية ونهاية العقول، وإن كان في الأربعين يداري أصحابه كثيراً.

وكانت معرفة أبي الحسن الأشعري بمقالات أئمة الحديث في أصول الدين معرفة مجملة، ولذا لم يسلم له موافقة محضة لهم في جمهور الأصول.

قال الإمام ابن تيمية: "فإنّه ـ يعني الأشعري ـ بين من فضائح المعتزلة وتناقض أقوالهم وفسادها ما لم يبينه غيره؛ لأنه كان منهم وكان قد درس الكلام على أبي علي الجبائي أربعين سنة وكان ذكياً، ثم إنه رجع عنهم وصنف في الرد عليهم ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب؛ لأنها أقرب إلى الحق والسنة من قولهم و لم يعرف غيرها، فإنه لم يكن خبيراً بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم ، وتفسير السلف للقرآن والعلم بالسنة المحضة . . . ولهذا يذكر في المقالات مقالة المعتزلة مفصّلة، يذكر قول كل واحدٍ منهم وما بينهم من النزاع في الدقّ والجُل، كما يحكي ابن أبي زيد مقالات أصحاب مالك، وكما يحكي أبو الحسن القدوري اختلاف أصحاب أبي حنيفة، ويذكر أيضاً مقالات الخوارج والروافض، لكن نقله لها من كتب أرباب المقالات لا عن مباشرة منه للقائلين ولا عن خبرة بكتبهم، ولكن فيها تفصيل عظيم ويذكر مقالة ابن كلاّب عن خبرة بها ونظر في كتبه، ويذكر اختلاف الناس في القرآن من عدة كتب، فإذا جاء إلى مقالة أهل السنة والحديث ذكر أمراً مجملاً يلقى أكثره عن زكريا بن يحيى الساجي وبعضه عمّن أخذ عنه من حنبيلة بغداد ونحوهم . . . .

فهذا معرفته بمذهب أهل السنة والحديث مع أنه من أعرف المتكلمين المصنفين في الاختلاف بذلك، وهو أعرف به من جميع أصحابه من القاضي أبي بكر وابن فورك وأبي إسحاق، وهؤلاء أعلم به من أبي المعالي وذويه ومن الشهرستاني؛ ولهذا كان ما يذكره الشهرستاني من مذهب أهل السنة والحديث ناقصاً عمّا يذكره الأشعري، فإنّ الأشعري أعلم من هؤلاء كلهم بذلك نقلاً وتوجيهاً"[1].

---

(١) منهاج السنة (٥/٢٧٦ـ ٢٧٩).

ويقول أيضاً: "وأما الأشعري فلا ريب أنه كان تلميذاً لأبي علي الجبائي ، لكنه فارقه ورجع عن جمل مذهبه وإن كان قد بقي على شيء من أصول مذهبه لكنه خالفه في نفي الصفات، وسلك فيها طريقة ابن كلاب، وخالفهم في القدر ومسائل الإيمان والأسماء والأحكام وناقضهم في ذلك أكثر من مناقضة حسين النجار وضرار بن عمرو ونحوهما ممن هو متوسط في هذا الباب كجمهور الفقهاء وجمهور أهل الحديث حتى مال في ذلك إلى قول جهم، وخالفهم في الوعيد، وقال بمذهب الجماعة وانتسب إلى مذهب أهل الحديث والسنة كأحمد بن حنبل وأمثاله، وبهذا اشتهر عند الناس، فالقدر الذي يحمد من مذهبه هو ما وافق فيه أهل السنة والحديث كالجمل الجامعة، وأما القدر الذي يذمّ من مذهبه فهو ما وافق فيه بعض المخالفين للسنة والحديث من المعتزلة والمرجئة والجهمية والقدرية ونحو ذلك"[1].

والذي يظهر في عدم انضباط مذهب أئمة الحديث عند الأشعري أسباب أخصها:

١ــ قوة معرفته وتأثره بالطرق الكلامية وأصول المتكلمين خاصة أنه اعتمد طريق المعتزلة نحواً من أربعين سنة.

٢ــ عدم أخذه المفصل لمقالات السلف.

٣ــ مبالغته في مناقضة قول المعتزلة حتى خرج في بعض المقامات عن الاعتدال، ولذا مال في القدر والإيمان إلى قول الجهم بن صفوان.

٤ــ تأثره بكتب ابن كلاّب وطريقته.

فهذا المتحقق في شأن الإمام الأشعري حسب الاستقراء في كتبه، وكلام الناس فيه من أصحابه وغيرهم خاصة ما حرره الإمام ابن تيمية في كتبه.

وهنا وقع للإمام ابن تيمية كلام أشكل على بعض الناظرين في كلامه ولربما سيق وفسّر غلطاً، إذ يقول: ". . . فأما من قال منهم ــ يعني الأشعرية ــ بكتاب الإبانة

---

(١) منهاج السنة (٨/٨ــ ٩).

الذي صنفه الأشعري في آخر عمره، و لم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة . . ."[1].

وهذا من الأقوال البينة وليس فيه أن الأشعري نفسه رجع عن قول ابن كلاب، إنما المراد أنّ الأشعري في الإبانة لم يقرر أصلاً يناقض أصلاً من أصول السلف.

والناظر بتأمل لكتاب الإبانة يجد أن الأشعري فصل فيه ما انضبط فيه موافقته لأهل الحديث، وأجمل في كثير من الأصول خاصة الصفات الفعلية فإنه ساق هذا الباب سوقاً مجملاً لا يتميز به مفارقة لابن كلاب إنما مفارقة للمعتزلة، ويتعذر أن كل جملة نقلها عن السلف تكون ضرورة رجوعاً منه إلى قول السلف تفصيلاً فيما أجمله، فإن حكم الكلام المجمل يفارق حكم الكلام المفصل، ويقع لأئمة الكلام الكبار من المعتزلة وغيرهم ، وكذا في كلام الصوفية ، وحتى بعض المتفلسفة كابن رشد كما في مناهج الأدلة وفصل المقال من الموافقة لما هو من مجمل الكتاب والسنة، وإن كان يعلم أنهم من أبعد الناس عن مدلول هذا المجمل، وكذا يقع في كلام الصفاتية من الأشعرية وغيرهم من الموافقة لمجمل القرآن والحديث، بل ومجمل مقالات أهل السنة والحديث مع ما عندهم من المخالفة، بل المناقضة أحياناً لهذه المجملات التي قالوها ويقع هذا حتى في كلام المنتسبين للسنة والجماعة المائلين عن طريقة المتكلمين من المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية والظاهرية كأبي محمد بن حزم مع شدة مناقضته للمعتزلة والأشعرية حتى صار بعض أصحاب الأئمة يحكون عن أئمتهم ما يعلم بطلانه، وإنما وقع لهم ذلك من المجملات، حتى إن أبا الفضل التميمي الحنبلي ذكر عقيدة الإمام أحمد وغلط عليه فيها في مواضع، خاصة في الصفات الفعلية، ولما كتب البيهقي في مناقب أحمد اعتمد ما قاله أبو الفضل التميمي[2]، ولذا حكى عن أحمد تأويل هذا النوع من الصفات ويذهب ابن الجوزي وأمثاله إلى جعل ذلك رواية عن أحمد بل يعتمدونه في تقرير

---

(١) الفتاوى (٦/٣٥٩، ٣٦٠).

(٢) الفتاوى (٦/٥٣).

المذهب، وهكذا صنع ابن الجوزي في تفسيره، وأئمةُ أصحاب أحمد بل أئمة المقالات من الحنبلية وغيرهم من أهل الحديث وغيرهم يعلمون أنّ هذا غلط على أحمد.

والمقصود أنّه لا يمكن القول برجوع إمام عن قول فصّله وشرحه في كتبه وانتصر له بالوقوع على قول مجمل له لا يتميز به مفارقته للقول السابق، وهكذا الشأن في الإمام الأشعري [1]، ولهذا تجده لما رجع عن الاعتزال صرّح بهذا وبالغ في رده عليهم.

ولهذا يمكن القول بأنّ ما ذكر الإمام ابن تيمية من أن: "من قال منهم بكتاب الإبانة الذي صنّفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة" [2].

يمكن القول بأنّه لا أحد من الأشعرية ينطبق عليه أنه لم يظهر مقالة تناقض ذلك ولئن كان الأشعرية يقبلون كتاب الإبانة في الجملة، إلا أن أئمتهم لهم خروج عن جمل الإبانة بما يخالف ذلك وربما بما يناقضه، بل حتى الإمام الأشعري نفسه لا يلزم من كلام الإمام ابن تيمية أنّه يعتبره من أهل السنة على الإطلاق؛ لأنه أظهر مقالة تناقض ذلك في كتبه، وليس قوله في الإبانة رجوعاً مفصلاً، هذا كلّه على التسليم بأنّ الإبانة آخر كتبه، وهذه مسألة ليس فيها تحقيق، ولهذا لم يذكر ابن تيمية أنّ الأشعري رجع عن قول ابن كلاب في شيء من كتبه الكبار كدرء التعارض، ومنهاج السنة، ونقض التأسيس أو رسائله وأجوبته، بل كلامه مطرد أن الأشعري سلك مسلك ابن كلاب وهو ينتسب لأهل السنة والحديث بل يصرح أنّه لم يكن يعرض مذهب أهل السنة والحديث تفصيلاً [3].

---

(١) هذا من جهة التقرير العلمي ولا يراد منه الإصرار على ذم الأشعري، فأبو الحسن رحمه الله نصر ما ظهر له أنه الحق.

(٢) الفتاوى (٣٥٩/٦، ٣٦٠).

(٣) هذا ليس دعوى من ابن تيمية، فكتب الأشعري تدل على هذا، ولذا صرح كثير من متأخري أصحابه كالإيجي في المواقف والبغدادي في أصول الدين، والجويني في الشامل والرسالة النظامية، وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي إلى مفارقتهم للسلف وأهل الأثر خاصة في التأويل ومسمى الإيمان.

فكيف يتصور رجوع مفصّل إلى قول لم ينضبط له؟! وكذا الأشاعرة بعامة لا يذكرون رجوعه عنها، وإن كان وقع للأشعري في الإبانة من المخالفة للسلف مسائل إلا أنها من دقيق المسائل، وليست من الأصول الواضحة المشتهرة، وذلك كقوله في الاستطاعة ومقارنتها للفعل، وقوله في قدرة الكافرين، حيث سلبهم القدرة على الإيمان[1]، وإن كانت هذه مسائل إجمال واشتباه، ولذا لم يجعلها الإمام ابن تيمية مانعة من الوصف المطلق.

والمقصود من هذا كله أن الأشعري وأصحابه من أخص من نصر طريقة ابن كلاب في الصفات، وهم في الأصل فرع عنه في سائر ما يقولونه في هذا الباب، وإن كانوا خالفوه في مسائل وتفاصيل.

وخلط أبو المعالي وأصحابه طريقته بطريقة المعتزلة، وخلط الرازي تارة طريقته بطريقة الفلاسفة كصاحب الإشارات وغيره، بل كان غالب مادة الرازي الفلسفية منه فإنه كان بصيراً بكتب أبي علي ابن سينا، وله شرح معروف على الإشارات، ويعتمد كلامه أحياناً أكثر من اعتماده لكلام أئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثاله الذين هم أقرب إلى التحقيق من ابن سينا، وإن كان يعرض لإبطال كلام ابن سينا وذمِّه أحياناً، وهذا يقع في كتبه الكبار كالمطالب العالية ونهاية العقول، وشأنه في هذا معروف لمن نظر في كتبه فإنه مع سعة بحثه كثير الاضطراب والتناقض، ولعل من أسباب حرجه مع ابن سينا أنه لم يكن خبيراً بمسلكه العرفاني الإشراقي، وإن كان حسن الفهم لأصوله النظرية، وابن سينا خلط هذا بهذا في إشاراته وهو أميل إلى الطريقة الإشراقية بل إنه قال في كتاب الشفاء الذي هو أكبر كتبه الفلسفية، بأنه ألّفه جرياً على طريقة المشائين ــ يعني أصحاب أرسطو طاليس ــ وأن الحق الذي لا جَمْجَمَة فيه هو ما كتبه في الحكمة المشرقية، ذكر ذلك عنه ابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان[2].

---

(١) الإبانة (٢٣).

(٢) رسالة حيي بن يقظان (٣٤ــ ٣٥).

وإن كان وقع له حتى في الشفاء بحث إشراقي، وهذا يلاحظ في بعض الأجـــزاء ككلامه في النفس والاتصال ونحوه، مما يصرح ابن رشد بأنه به كدر فلسفة أرسطو.

وهذه من الدعاوي التي يطول جوابها، إلا أنّ المتحقق أنّ ابن سينا وإن كان اتصل بغير أرسطو، إلا أنّ في كتبه من حسن الرسم والضبط لأصـــول الفلســفة النظريــة والإشراقية ما لا يقع لأبي الوليد بن رشد، فضلاً عن كون ابن رشد من كبار المخـالفين لفلسفة الإشراق، لكن حتى في الفلسفة النظرية فابن سينا أقعد بها من أبي الوليــد بــن رشد، وإن كان الحسين بن عبدالله بن سينا أقل ادعاء من أبي الوليد الذي بالغ في يقينية دلائله ومسائله التي ينتهي إليها وجعل ما يستدل به من الأدلة أدلة برهانية، وأبطل مــن الأدلة الصحيحة ما يزعم أنها أدلة جدلية "القياس الجدلي"، وهي في نفس الأمر أقـــوى عند أئمة النظر من أدلته، بل إنه وصف الأشعرية بالخروج عن البرهان، وجعل أقيستهم أقيسة جدلية، وإن كان يعود إلى شيء من أصولهم التي يشاركون غيرهم من المتكلمـين فيها.

وفي الجملة فهذه من مطولات الكلام، وأحسب أنّ فلسفة ابن رشد تحتاج لنقـــد حسب قواعد الفلسفة والنظر، فإنها تحمل أغلاطاً فلسفية حتى على أرسطو نفســه، وإن كان مخالفتها للشرع أمراً أظهر من أن يذكر، ومع هذا فكلام ابن رشد خير وأقرب إلى الحق من كلام ابن سينا وأصدق في موافقة العقل، ولذا ذاعت فلسفته أكثر من ابن سينا وبخاصة في العصر الحديث حتى عند فلاسفة الغرب، فلهم متابعة لابن رشـــد لا يقـــع نحوها لابن سينا لهذا المنـــزع العقلي النظري، بل كلامه في الصفات خير مـــن كـــلام الجهم بن صفوان وأمثاله من معطلة الجهمية، في بعض الموارد.

استتمام أتباع ابن كـــلاب

ومن كبار من نصر طريقة ابن كلاب وسلك مسلكه ونشره في العراق، وربمـا في بلاد العجم، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي الرازي، وهو من معـــاصري أبي الحسن الأشعري، وليس من تلاميذه كما قيل[1].

---

(١) تبيين كذب المفتري (٣٩٨).

ويذكر الإمام ابن تيمية أنه كان من كبار محققي الكلابية: ". . . كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب"[(١)].

وإن كان ظهوره ونشره لمقالة ابن كلاب ليس كحال أبي الحسن الأشعري فإنه به وبأصحابه دخلت مقالة ابن كلاب على سائر الطوائف المنتسبة للسنة والجماعة من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية[(٢)].

ويقول الإمام ابن تيمية بعد كلامه الآنف: "ولهذا كان القاضي أبو بكر ابن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً: "محمد بن الطيب الحنبلي" كما كان يقول: "الأشعري" إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل، وأمثاله من أئمة السنة وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل، وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم، وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة ابن الباقلاني وأدخلها إلى الحرم ويقال: إنه أول من أدخلها إلى الحرم وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري، ويأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي، ثم رحل الباجي إلى العراق فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب ابن الباقلاني . . . "[(٣)].

ومن كبار أئمة الكلابية في بلاد العجم أبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي النيسابوري توفي سنة (٣٢٨ هـ) وأبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب النيسابوري المعروف بالضبعي توفي سنة (٣٤٢ هـ)، وهما من أصحاب وتلاميذ أبي بكر محمد

---

(١) درء التعارض (١/٢٧٠) .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (١/٤٢٤) .

(٣) درء التعارض (١/٢٧٠ ــ ٢٧١) .

ابن إسحاق بن خزيمة، ووقع بينهم وبينه من المفارقة ما هو معروف بسبب قولهم بمقالة ابن كلاب، قال ابن تيمية : "هذه القصة . . . مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبدالله في تاريخ نيسابور وغيره "[1].

وقد ذكر مجملها البيهقي في الأسماء والصفات[2]، يقول الإمام ابن تيمية: "ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة كان المستقر عنده ما تلقاه من أئمته: "من أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وأنّه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة"، وكان له أصحاب كأبي علي الثقفي وغيره تلقوا طريق ابن كلاب، فقام بعض المعتزلة وألقى إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء، ولا يتعلق ذلك بمشيئته، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له، وصار الناس حزبين، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه، ومن وافق طريقة ابن كلاب معه، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبين، فالحاكم أبو عبدالله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري وغيرهم معه، وكذلك يحيى بن عمار السجستاني وأبو عبدالله بن مندة، وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهم معه، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب"[3].

فهؤلاء أشهر أنصار عبدالله بن سعيد بن كلاب وبه يتبين أن هذه النظرية الكلابية لقيت ترسيماً مذهبياً، وتنظيراً على يد الأشعرية وغيرهم من قدماء الكلابية المعاصرين لأبي الحسن الأشعري.

---

(١) درء التعارض (٢/٧٨) .

(٢) الأسماء والصفات (٢٦٩) .

(٣) درء التعارض (٢/٨ـــ ١٠) وانظر تفاصيلها في درء التعارض (٢/٧٧ ـــ ٨٢ ، ١٠١ ، ٢٠٧) .

وكان من كبار أصحاب ابن كلاب، بل قيل من تلاميذه الحارث بن أسد المحاسبي البغدادي ، وإنما أخرت الكلام فيه مع أنه أقرب من جميع من تقدم إلى قول ابن كلاب لأن الحارث لم يعرف بنصره هذا المذهب، وكان الغالب عليه التصوف والأحوال وجمهور كتبه في هذا، وإن كان وقع له شرح لطريقة ابن كلاب في الصفات، ودافع عنها إلا أنه لم يتخذ في ذلك منهجاً كلامياً جاداً، كما يذكره في كتابه "فهم القرآن"[(١)]، والذي يعد مصدراً في معرفة قول الكلابية، وقرر في هذا الكتاب الإثبات على طريقة ابن كلاب فتضمن كلامه إثبات علو الله وفوقيته، وكلاماً حسناً في الوعيد والأحكام، ويذكر في الصفات الحجج النقلية والعقلية، وإن كان ليس مبالغاً في تقرير العقليات، وقرر نفي الصفات الفعلية كما هو معروف عنه، وإن كان حكى عن أهل السنة فيها قولين لكنّه رجّح قول ابن كلاب.

وكان الحارث بن أسد رجلاً عابداً صالحاً، وإن كان شديداً في المعاملة وتقرير الأحوال، وقد هجره الإمام أحمد بن حنبل، واختلف في سبب هجر أحمد له، والأقوى أنه لانتسابه إلى قول ابن كلاب، وكان الإمام أحمد يحذر من ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث أنه رجع عن قوله، وهذا ما اعتمده الإمام ابن تيمية[(٢)]، ورد على أبي حامد الغزالي ما ذكره في الإحياء[(٣)].

ومما يحسن التنبيه إليه من شأن عبدالله بن سعيد بن كلاب ما زعمه ابن النديم من أنه من أئمة الحشوية، وله مع عبّاد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: "إنّ كلام الله هو الله"، وكان عباد يقول: "إنه نصراني بهذا القول"[(٤)].

فهذا من الباطل عليه، وابن النديم معتزلي يريد نصر مذهبه، وابن كلاب بريء من قول النصارى ولا يلزمه، وله من الديانة والرد على الجهمية والمعتزلة وأئمة أهل البدع سعي مشكور، وإن كان حائداً عن السنة المحضة.

---

(١) فهم القرآن مع كتاب العقل تحقيق حسين القوتلي .

(٢) درء التعارض (٦/٢) .

(٣) درء التعارض (١٤٧/٧ — ١٥٠) .

(٤) طبقات الشافعية (٢٩٩/٢) .

وأبطل من هذا ما زعمه بعض أهل الضلال: أنه ابتدع ما ابتدعه ليدس دين النصارى في ملتنا، وإنه أرضى أخته النصرانية بذلك[١]، وهذا من أبين الكذب، وممن أبطله ورده الإمام ابن تيمية[٢] والذهبي[٣] .

ومن الوهم في النسب ما قاله بعض الشافعية أنّ عبدالله بن سعيد أخ ليحيى بن سعيد القطان إمام الحديث المشهور[٤].

أما مصنفاته فقال الذهبي: "صنف في التوحيد وإثبات الصفات . . . ولابن كلاب كتاب (الصفات)، وكتاب (خلق الأفعال) وكتاب (الرد على المعتزلة)"[٥].

والمتحقق أنه من كبار أئمة الجدل والكلام والمناظرة، ويذكر له شأن مع المعتزلة زمن المأمون العباسي، وأنه من أخص الناس رداً عليهم[٦].

و لم يتحقق وقت وفاته، والمرجح كما يقول السبكي: "بعد الأربعين ومائتين بقليل"[٧]، و لم يشر الذهبي إلى وقت وفاته في السير.

أصول ابن كلاب العقدية

أما أصوله العقدية مجملة، فالذي انضبط من مذهبه هو مسلكه في الصفات فكلامه في هذا الباب محقق معروف، ذكر شيئاً منه الأشعري[٨] وطائفة من أصحابه كالبغدادي[٩] فإنّ له عناية بذكر وفاقه وخلافه مع أبي الحسن الأشعري وللشهرستاني[١٠] شرح مفصل لمذهبه، وكذا الرازي في المحصل، وممن حقق مذهبه في

---

(١) السير (١١/١٧٥) ، درء التعارض (٦/١٥٥) .

(٢) درء التعارض (٦/١٥٥) وذكر أنها افتراء من الجهمية عليه .

(٣) السير (١١/١٧٥) .

(٤) طبقات الشافعية (٢/٣٠٠) ، لسان الميزان (٣/٢٩١) ، إتحاف السادة المتقين (٢/٦) .

(٥) السير (١١/١٧٥ ـ ١٧٦) .

(٦) طبقات الشافعية (٢/٢٩٩ ـ ٣٠٠) .

(٧) طبقات الشافعية (٢/٢٩٩) .

(٨) المقالات للأشعري (١/٢٤٩ ـ ٢٥١ ، ٣٥٠ ـ ٣٥١) ، (٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦) .

(٩) أصول الدين (٨٩ـ ٩٧ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٣٢ ، ٢٢٢) .

(١٠) نهاية الإقدام (١٨١ ، ٣٠٣ ، المحصل للرازي (٢٧٠) .

هذا الباب وضبطه ووقع له نقل من كتاب ابن كلاب في الصفات الإمام ابن تيمية في كتبه الكبار[1] ورسائله وأجوبته[2].

قول ابن كلاب في الأسماء والصفات

يقول الإمام الأشعري في المقالات: "قال عبدالله بن كلاب: لم يزل الله عالماً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً رباً إلهاً مريداً كارهاً، راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافراً ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً، وإن كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، وكان يقول: معنى أن الله عالم أنّ له علماً، ومعنى أن الله قادر: أنه له قدرة، ومعنى أنه حي أن له حياة وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته، وكان يقول: إن أسماء الله لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وكان يقول: إنّ وجه الله لا هو الله ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له لا هي هو ولا غيره، وإنّ ذاته هي هو ونفسه هي هو، وأنه موجود لا بوجود وشيء لا بمعنى له كان شيئاً، وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغاير وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها.

واختلف أصحاب عبدالله بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أم لا بقدم على مقالتين: فمنهم من زعم أن الله قديم لا بقدم، ومنهم من زعم أنه قديم بقدم، واختلفوا هل يطلق في الصفات أنها لا هي الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك، فقال قائلون:

---

(١) درء التعارض (٢٦٧/١) (٦/٢ — ٢٠، ٨١ — ٨٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٥— ١١٣، ٢٧٢، ٣٧٠) (٢٠/٣، ٣٨٠) (٢٥/٤، ١١٣) (٤٩/٥) (١١٩/٦، ١٢٢، ١٥٥، ١٩٣ — ١٩٧، ٢٨٨) (٩٧/٧، ١٠٦، ١٤٧) (٥٠٤/٨) (١٦/٩) (٢٣/١٠، ١٥٩، ٢٣٣، ٢٣٥)، منهاج السنة (١٥٦/١، ١٨٠، ٣١٢، ٣٩٤) (١٣٧/٢، ٢٢٢، ٢٤٦، ٢٩٩، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٦٠، ٤٩٠، ٤٩٨، ٥٤٥، ٦٣٩ — ٦٤٠) (١٥٨/٣، ٢٢٣ ، ٢٩٣) (٢٧٧/٥ ، ٣٦٠) .

(٢) الفتاوى (٤١٠/٥) (٥٢٠/٦ — ٥٢٩) (٢٠٢/١٢) (١٣١/١٣) .

ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره، وقال قائلون: لا يقال للصفات هي الموصوف ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره واختلف من يثبت الصفات، و لم يقل هي الباري و لم يقل هي غيره، هل الصفات تتغاير، وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى، أم ليست غيرها على ثلاث مقالات، فقال بعضهم: الصفات تتغاير، وهي أغيار وليس هي مع ذلك غير الباري وقال قائلون: كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره، وقال قائلون: كل صفة لا يقال هي الأخرى ولا يقال هي غيرها، و لم يقولوا: لا هي الأخرى ولا غيرها[1].

وهذا يتحقق منه أن ابن كلاب بنى مذهبه على إثبات الأسماء والصفات أزلية لازمة وأنه يثبت الصفات الخبرية كاليدين والوجه، وأنه لا يثبت الصفات الفعلية، حيث كان يقرر أزلية الصفات ويقول بالموافاة وهو فرع عن نفي الصفات الفعلية، ولهذا كان يقول مع إثباته لعلو الله: "إن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل "[2]، وهذا بيان لامتناع صفات الفعل عنده وليس نفيا لعلو الله، فإنه قال في كتاب الصفات كما نقله ابن فورك: "ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور، لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس في بنية الفطرة، ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد؛ لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا ولا كافرا فتقول: أين ربك؟ إلا قال: في السماء إن أفصح، أو أومأ بيده، أو أشار بطرفه، إن كان لا يفصح لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحدا داعيا له إلا رافعا يديه إلى السماء ولا وجدنا أحدا غير الجهمية يسأل عن ربه فيقول: في كل مكان كما يقولون، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم فتاهت العقول، وسقطت الأخبار واهتدى جهم وحده وخمسون رجلا معه نعوذ بالله من مضلات الفتن"[3].

ويظهر تحقق هذا الأصل ـ نفي الصفات الفعلية المتعلقة بالقدرة والمشيئة ـ عنده في قوله في كلام الله: "إن الله سبحانه لم يزل متكلما، وأن كلام الله سبحانه صفة

(١) المقالات (١/٢٤٩ ـ ٢٥١) (٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦) .

(٢) المقالات (١/٣٥١) .

(٣) درء التعارض (٦/١٩٤) .

له قائمة به ، وأنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عز وجل وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القرآن وأنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وأن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير، كما أن ذكرنا لله عز وجل يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير وإنما سمي كلام الله سبحانه عربيا؛ لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعلة، وكذلك سمي عبرانيا لعلة، وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني وكذلك سمي أمرا لعلة، وسمي نهيا لعلة، وخبرا لعلة، ولم يزل الله متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمرا، وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا وخبرا، وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبرا ولم يزل ناهيا، وقال: إن الله لا يخلق شيئا إلا قال له كن ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقا . . ."[1].

وهذا شرح مفصل لقول ابن كلاب في كلام الله، وهو صريح في عدم إثباته للصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة، ولهذا وقع له في هذه المسألة هذا المذهب المنغلق.

ومن المشكل قول الأشعري: "وزعم عبدالله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله . . ."[2].

فإن المشهور في مذهب ابن كلاب أنه يقول: القرآن حكاية عن كلام الله، وهو ما يمنعه الأشعري ويجعله عبارة عن كلام الله، وهذا يذكره غير واحد من أصحاب الأشعري[3] وغيرهم[4]، ولعل الأشعري لم يباله لكونه خلافا لفظيا والله أعلم[5].

---

(١) المقالات (٢/٢٥٧ ـ ٢٥٨) .

(٢) المقالات (٢/٢٥٨) .

(٣) المجرد لابن فورك (٦٠) .

(٤) الفتاوى (١٢/٢٧٢) ، مختصر الصواعق (٢/٢٩٠) .

(٥) ذكر بعض الأشعرية فرقا محصله أن الأشعري منع كونه حكاية ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، انظر درء التعارض (٢/١٠٧) ، وأظن هذا الفرق يلزم على القول بأنه عبارة لو كان لازما .

ولابن كلاب موافقة لجملة السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق[1]، وإن كانت موافقته هذه للسلف موافقة مجملة وإذا وقع كلامه على التفصيل فارقهم.

وكان ابن كلاب مثبتا للرؤية، ويذكر الأشعري أنه على طريقة أهل السنة فيها[2] بل إن طريق إثباته العقلي لها خير من طريق الأشعري، فإنه اعتمد أن كل قائم بنفسه يرى والأشعري يعتمد أن كل موجود يرى[3].

قول ابن كلاب في القدر

فهذا محصل قوله في الصفات، وأما في القدر فالأشعري يقول: "وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث"[4].

وهذا ليس به كبير أمر؛ لأن الأشعري نفسه لم يحكم قول السلف أهل السنة والحديث في القدر، ومذهبه في القدر مائل عن مذهبهم إلى مذهب الجبر الذي أصله مقالة جهم بن صفوان[5]، بل إنه غلط على أهل السنة والحديث في مسائل من دقيق هذا الباب كمسألة الاستطاعة واللطف والأصلح[6].

ومثل هذا ما قاله المقريزي من أن الأشعري نسج على منوال ابن كلاب في الصفات والقدر[7]، وهذا لم يقع له تحقيق وإثبات، وهو لو صح أفاد أنه من المائلين إلى الجبر كما هو الشأن في الأشعري.

وما يمكن قوله والجزم به أنه من كبار المفارقين للقدرية النفاة، وأنه من كبار المثبتة، لكن لم يتحقق هل عنده غلو في الإثبات كما هو الشأن في الأشعري، أم هو دون ذلك؟ وإن كان يقرب القول أن عنده شدة في الإثبات، وهذا يظهر في قوله بالموافاة.

---

(١) المقالات (١/٣٥٠) .

(٢) المقالات (١/٣٥١) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٧) .

(٤) المقالات (١/٣٥٠ ـ ٣٥١) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٦/٥٥) .

(٦) المقالات (١/٣٤٦) .

(٧) الخطط (٣/٣٠٥ ـ ٣٠٨) .

ولما ذكر الأشعري وهو قوي في الإثبات زائد فيه عن أهل السنة والحديث في القدر ما عرفه وفهمه جزم بأن ابن كلاب يقول به، وأما مفارقته للمعتزلة والقدرية فيظهر بما نسب إليه.أنه صنف (خلق الأفعال)، وكان صاحبه الحارث بن أسد شديدا على القدرية حتى قيل: أنه رفض أباه لأنه يقول بقولهم[1].

قول ابن كلاب في الإيمان والأسماء والأحكام

وأما قوله في الإيمان فهو يذهب إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق وهذا جزم به الإمام ابن تيمية[2]، وجماعة من الأشعرية كالبغدادي[3]، والسبكي[4] ومن المعروف عن أبي الحسن الأشعري وجمهور أصحابه أن الإيمان هو التصديق[5].

وابن كلاب بهذا يكون أقرب في جملة قوله إلى فقهاء المرجئة كحماد بن أبي سليمان وأتباعه القائلين بإخراج العمل عن مسمى الإيمان[6]، وإن كان يعلم أن قوله في الإيمان عند التفصيل ليس على مقالات هؤلاء، فضلا عن مقالة الجماهير من السلف والمشهور عن الكلابية أنهم يستثنون في الإيمان على الموافاة[7]، وهذا ما لم يكن حماد ابن سليمان وأمثاله من فقهاء المرجئة يقولون به، فقول هؤلاء الفقهاء خير منه.

وأما قول ابن كلاب في الأسماء والأحكام ، فالأشعري يذكر أنه على جملة قول أهل السنة والحديث[8].

وهذا يقال فيه ما قيل عن قوله في القدر ، والأقرب في هذين الأصلين ما قاله الإمام ابن تيمية: "وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة"[9]،

---

(١) الرسالة للقشيري (٧٨/١)، المقالات للأشعري (٣٤٥/١، ٣٤٦، ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) الفتاوى (١١٩/٧) .

(٣) أصول الدين (٢٤٩) .

(٤) طبقات الشافعية (٩٥/١) .

(٥) التمهيد للباقلاني (٣٨٨) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف للإيجي (٣٨٤) ، الإرشاد لأبي المعالي (٣٣٣) ، شرح المقاصد (١٧٥/٥ ــ ١٧٧) .

(٦) الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣) ، الفتاوى لابن تيمية (١٩٤/٧) .

(٧) الفتاوى (٤٣٥/٧ ــ ٤٤٧) .

(٨) المقالات (٣٥١/١) .

(٩) الفتاوى (١٠٣/٣) .

يعني: الكلابية والأشعرية، ثم يقول: "أصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحوهما خير من الأشعرية في هذا وهذا[1]، فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل"[2].

قول ابن كلاب في المعرفة

وكان ابن كلاب يذهب إلى أن المعرفة اكتساب فيما حكاه أبو محمد البصري عنه[3]، ومع هذا كان يصحح إيمان المقلد فيما حكاه البغدادي عنه، وإن كان أدخل على أعيان السلف في كلامه ما ليس من كلامهم، وهذا الغالب على الأشعرية في مثل هذا[4].

فهذه جملة أصول عبدالله بن سعيد بن كلاب، التي أمكن القول فيها بهذه الأحرف المجملة، والله أعلم.

(١) إشارة إلى الصفات ، والقدر والأسماء والأحكام .

(٢) الفتاوى (١٠٣/٣) .

(٣) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٤) أصول الدين للبغدادي (٢٥٤ ـــ ٢٥٥) .

المبحث الثاني : ظاهرة التداخل العقدي عند ابن كلاب :

وصف مذهب السلف زمن ابن كلاب

وقع ابن كلاب (٢٤٠ هـ ت تقريبا) في عصر كان المذهب السلفي فيه ترسم في جميع تفاصيله في تقرير المذهب والرد على المقالات المخالفة، حيث إذا نظرنا في كتب السنة المصنفة في أصول الدين كالسنة لعبدالله بن أحمد، والسنة للخلال والشريعة للآجري وشرح أصول أهل السنة للالكائي، والسنة لابن أبي عاصم وخلق أفعال العباد للبخاري والتوحيد لابن خزيمة والإبانة لابن بطة وغيرها ممن عاصر مؤلفه ابن كلاب أو لحقه، وكذا ما شرحه الإمام ابن تيمية نقلا عن أعيان أئمة الحديث المتقدمين في أبواب أصول الدين، نجد في هذه الكتب وغيرها، تفصيلا ونقلا لمقالة السلف في الإيمان وحقيقته، وذم مقالات المرجئة وتعيينها حتى من عرف منهم بالإمامة في الدين والعلم والفقه كحماد ابن أبي سليمان وغيره، وكذا مقالاتهم في الأسماء والأحكام التي وقعت على تفصيل تام يتميز به قول الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وحتى طوائف المرجئة وتكلموا في دقيق هذا الباب كاجتماع الإيمان والإسلام وافتراقهما حتى نقل عنهم اختلاف في دقيق هذه التفاصيل، وهذا مشهور معروف في كتب السنة الكبار، لكنه عند التحقيق خلاف لفظي كما يحرره كثيرا الإمام ابن تيمية أكبر المنظرين المتأخرين لمدرسة السلف.

وكذا مقالتهم في القدر وأفعال العباد وقعت على التفصيل مبطلين مقالات القدرية من المعتزلة وغيرهم، حتى صنف البخاري (خلق أفعال العباد)، حكى فيه مقالات الأئمة الذين عاصرهم والذين سبقوه، في تحقيق لهذا الباب يفارق مقالات القدرية والجبرية، حتى تكلم كبار أئمتهم في إطلاق الألفاظ المجملة في هذا الباب كلفظ الجبر ونحوه.

وأما مقالة أئمة السلف أهل الحديث في الصفات والأسماء فباب واسع من التفصيل والضبط لطريقتهم التي فارقوا بها أئمة الجهمية والمعتزلة وغيرهم من المائلين إلى مذهبهم من أصناف المرجئة، وذمهم وتغليطهم في هذا الباب للجهمية والمعتزلة وأتباعهم أعظم وأشهر من سائر الأبواب، حتى أطلق جملة منهم كفر الجهمية، ولا يراد

بالضرورة الجزم في الأعيان وحتى كان ابن المبارك ويوسف بن أسباط لا يرون دخول الجهمية في الطوائف التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الأمة ستفترق إليها[1].

والمقصود أن للسلف من الذم والتكفير لمقالات هؤلاء ما لم يقع في غيره من الأصول ، ولذا كان السلف ينهون عن علم الكلام ويحذرون منه، ولهم أقوال متواترة في ذمه كما يذكر ذلك أئمة أصحابهم فيما ينقلونه عنهم حتى صنف أبو إسماعيل الأنصاري الحنبلي (ذم الكلام) جمع فيه من مقالات السلف في ذم الكلام وأهله وكان أبو إسماعيل الهروي شديداً في ذم الجهمية ونفاة الصفات[2] حتى تكلم في الأشعري بكلام صعب يعلم من نظر في شأن الأشعري وكتبه، وكلام أئمة الطوائف من أصحابه وغيرهم من أهل السنة والمنتسبين إليها من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية والصوفية أنه ليس كما قال أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، بل كان الهروي نفسه مائلاً إلى شيء من قول الجهمية، وذلك في كلامه في الحكمة والتعليل وتحسين الأفعال وتقبيحها والقدر، وإن كان يعلم من حاله أنه لم يكن يعلم ميله إلى جهم في هذه المسائل، فإن أبا إسماعيل الأنصاري وإن كان من كبار الحنبلية الناصرين مذهب السلف إلا أنه ليس من المحققين في هذا الباب، وقد خلط مسلكه الحنبلي السلفي بتصوف خرج فيه عن شأن السلف كثيراً، وهذا يذكره في المنازل[3]، وإن كان حسن التقرير لأصول أعمال القلوب، وهو في هذا أحسن حالاً من أبي حامد الغزالي وأقرب منه إلى السنة والحديث، فإن أبا حامد كان مزجي البضاعة في الحديث وليس من شأنه نصر مقالات السلف المفصلة، بل هو من أكبر المائلين عنها إلى مقالات الجهمية والفلاسفة، وغلاة الصوفية، ومع هذا فأبو حامد أقعد من أبي إسماعيل بأصول الصوفية.

والمقصود أن مقالات السلف التي أدركها عبدالله بن سعيد بن كلاب كانت مفصلة في هذا الباب تفصيلاً لم يقع مثله في غيره خاصة ما يتعلق بكلام الله والقول في

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣//٣٥٠ ــ ٣٥٢) .

(٢) انظر الفتاوى (٨/٢٣٠) .

(٣) انظر منهاج السنة (٥/٣٥٧ ــ ٣٦٢).

القرآن تبعا لذلك ، فإن الفتنة التي دعا إليها المأمون من بني العباس لما اتخذ المعتزلة أهل نصحه وعيبته ومال إلى مذهبهم، حتى كتب إلى نائبه في بغداد بإلزام الأئمة والقضاة بالقول بخلق القرآن وحصلت فتنة معروفة مشهورة في كتب الأخبار والسير[1]، ويشير إليها بعض أئمة الطوائف في كتب أصول الدين[2]، حتى جاء المعتصم وصار حاله كحال أخيه من قبل وإن لم يكن على علمه وفهمه ، لكن كان معظما لأخيه المأمون متابعا له، واستطال المعتزلة في زمنه على أئمة السنة والحديث، وكان الشأن قريبا في زمن الواثق حتى جاء المتوكل ورفع الفتنة وأظهر العامة والخاصة مقالة أهل السنة والحديث، و لم يقم للمعتزلة دولة وسلطان عنده بل كان مائلا إلى أئمة السنة معظما لهم وكان القاضي أحمد بن أبي دؤاد قاضي المعتزلة هو مقدم القضاة عند المأمون والمعتصم، وهو من أعيان المعتزلة البغداديين وإن كان ليس من حذاقهم وأساطينهم وليس هو مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وأمثال هؤلاء من الأساطين وقد جمع ابن أبي داود في هذه الفتنة نفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم، قال الإمام ابن تيمية: "وكان ابن أبي داؤد قد جمع له نفاة الصفات من جميع الطوائف. وعلماء السنة كابن المبارك وأحمد وإسحاق والبخاري، يسمون هؤلاء جهمية، وصار كثير من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم يظنون أن خصومهم كانوا هم المعتزلة، وليس كذلك بل المعتزلة نوع منهم"[3].

والمقصود هنا أن مسألة الكلام للسلف فيها، وفي مسألة العلو من التقرير ما لم يقع لغيرهما لما وقع من كلام الجهمية وأتباعهم في هاتين الصفتين حتى ذاع ذلك في أمصار المسلمين العراقية والعجمية، ولما كثر الكلام في مسألة خلق القرآن حدث مقالات من مقالات التجهم من جنس قول أئمتهم:"القرآن مخلوق"، حيث تكلم بعض المعتزلة والنفاة ومن اشتبه عليه قولهم في هذا الباب في مسألة اللفظ والوقف، حتى نسب

---

(١) أنظر ترجمة أحمد وتفصيل الفتنة في السير للذهبي (١١/١٧٧ ــ ٣٥٧)، والبداية والنهاية (١٠/٣٢٥).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٢٢) (٥/٥٥٣ ــ ٥٥٥) .

(٣) الفتاوى (٨/٢٢٩) .

شيء من ذلك إلى بعض أصحاب الأئمة، وإن كان يعلم أن أئمة الحديث على قول واحد في كلام الله وإن كان كلام بعضهم قد يكون أقطع لشبهة المخالف، وألزم للسنة وترك المراء والمشتبه من الألفاظ، وهكذا كان شأن مقدمهم زمن الفتنة الإمام أحمد بن حنبل، ولذا قال قولته المشهورة: "من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع".

وهذه مسألة أبي طالب المشهورة، وقد تكلم من تكلم فيها، والمعروف عند أصحاب أحمد الكبار ومحققي المتأخرين كالإمام ابن تيمية[1] ثبوت ذلك عن أحمد وكان ذلك مشهوراً عن أحمد وكتبه إلى مسدد بن مسرهد في جواب له، وتكلم هو وغيره في الواقفة في القرآن[2]؛ لأن هذه المجملات صارت مزلة أقدام في تقرير مذهب النفاة.

وبالجملة فمذهب السلف أهل الحديث في أصول الدين، كان مشهوراً معروفاً في جميع أمصار المسلمين، وكلامهم في هذا الباب لا يقع مثله في البيان والاتفاق والظهور لطائفة من طوائف المخالفين لهم، وهذا مطرد في طوائف المرجئة والجهمية والقدرية وغيرهم.

وصف مذهب المعتزلة زمن ابن كلاب

ومع هذا فقد كان مذهب المعتزلة في زمن ابن كلاب قد ترسم وانضبطت أصوله المجملة في القدر والوعيد والأسماء والأحكام والصفات وأسماء الله، وإن كان من نظر في كتب المقالات كالمقالات للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لابن الخطيب الرازي، وكذا اعتقادات فرق المسلمين والمشركين وما في كلام أبي محمد ابن حزم في الفصل، فضلاً عما يذكره المصنفون في أصول الدين من المتكلمين وأهل الحديث والمنتسبين للسنة والجماعة عنهم من الاختلاف في تفاصيل مقالاتهم، بل حتى كتب المعتزلة تحكي كثيراً

---

(١) الفتاوى (١٢/٢٠٦ ــ ٢١٣ ، ٤٢٠) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (١٢/٤٢٠) .

من الخلاف بين أئمتهم، وهذا يذكره ابن الخياط في أجوبته على ابن الراوندي في كتاب الانتصار، ويذكره القاضي عبد الجبار بن أحمد في المغني وشرح الأصول وغيرها.

بل إنّ ابن كلاب وقع في عصر اشتهرت فيه مقالات الطوائف في سائر أبواب أصول الدين، وكثر قول الناس فيه حتى تميزت مقالات المرجئة، والقدرية، والجبرية والوعيدية، والمشبهة، ومثبتة الصفات، ونفاة الصفات.

وباعتبار ما تقدم في المبحث الأول فقد كان ابن كلاب من كبار أئمة الكلام والنظر وقد عاش في الجملة في العراق وهي أخص الأمصار في شيوع مقالات سائر الطوائف، فإن غيرها من البلاد ربما شاع فيه قول دون الآخر، وهذا معروف بالسبر التاريخي، فضلاً عن كون ابن كلاب تحصل له معرفة بما وقع في مسألة كلام الله لذيوع هذه المسألة لّما حصلت الفتنة في العراق بين أهل السنة، والمعتزلة، والجهمية.

موقف ابن كلاب من الخلاف العقدي في زمنه

وإذا نظرنا لما أمكن ضبطه ومعرفته في أصول ابن كلاب تبين أن ابن كلاب لم يكن على وفاق لطائفة من الطوائف المعروفة قبله، بل يقع له ميل لعدد من الطوائف وأنواع المقالات، وإن كان من كبير ما يحسن معرفته عند ابن كلاب أنه لم يكن من جهة الانتساب المحض مختصاً بطائفة من الطوائف، وهذا من أعظم ما يميز ابن كلاب عن غيره من الأعيان الذين اشتهر انتسابهم لطائفة معينة أو نوع من الأصحاب كما هو الشأن في أئمة المرجئة مثلاً.

وكذا لم يقع في كلام أئمة المقالات كالأشعري والبغدادي والشهرستاني والرازي وابن حزم وغيرهم ممن صنف في مقالات الناس وطوائفهم، إضافة ابن كلاب لطائفة مختصة ينتسب أو ينسب لها الأعيان أمثال ابن كلاب.

وثمت معنى آخر يحسن اعتباره أن ابن كلاب في سائر أصوله لم يحقق موافقة محضة لأئمة هذا الأصل الذي قال به، سواء في ذلك أهل الحديث أو غيرهم من أهل الكلام وهذا مطرد عنده ويمكن الوقوع على هذا المعنى بالنظر فيما حكى من مقالاته في أصول الدين، وأخص ذلك قوله في الصفات الذي تقدم شيء منه فيما حكاه عنه

الأشعري ويذكره البغدادي في تفصيل مقالة ابن كلاب في هذا الباب[1]، ومثله الشهرستاني[2] وغيره[3].

التداخل العقدي عند ابن كلاب

فالمتحقق باعتبار ما سبق أن ابن كلاب ليس له اختصاص بطائفة من الطوائف ولا مقالة من مقالات غيره يلتزمها على تمام تفصيل أصحابها، بل هو متأثر في أصوله بجملة من الطوائف، فأقواله لها وصل بالمعتزلة وأهل السنة والجماعة والمرجئة وحتى القدرية والجهمية، ولعل ما كان له من الإمامة في الكلام والنظر والحذق فيه وعدم صلته بأهل الحديث حتى لم يشتهر أخذه عن أحد من الأعيان، فسائر المصادر التي عرضت لابن كلاب كالمقالات للأشعري والملل والنحل للشهرستاني وأصول الدين للبغدادي والمحصل للرازي والفصل لابن حزم والخطط للمقريزي، وكذا كلام الإمام ابن تيمية في درء التعارض ومنهاج السنة ورسائله وأجوبته، فضلاً عن كتب السير والتراجم التي ترجمت له كالسير للذهبي، والطبقات للسبكي، جميع هؤلاء لا يعينون أحداً من الأعيان تلقى ابن كلاب عنه أصوله ومقالاته، والذي أحسب أن هذا ليس محض فوت تاريخي عند هؤلاء، فهو يدل على اختصاص ابن كلاب بنفسه كثيراً، وإن كان يعلم بالضرورة أنّه لا بد له من شيوخ ، ولهذا قال في أخص أبواب أصول الدين التي تكلم فيها أهل القبلة مقالة لم يسبق إليها، وذلك أنه لما قال في الصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة التزم لأجل ذلك القول بالكلام النفسي، وهو محدث في المسلمين لم يعرف لأحد من سائر أجناس الناس أنه قال به قبله لا من أهل العلم والشريعة ولا من المتكلمين ولا من أهل اللغة والبيان والنحو والصناعة الكلامية[4].

وتحقيق ما تقدم يقع بالنظر في أصوله على التفصيل، فالأصل الذي بنى ابن كلاب قوله في الصفات عليه، والتزم لأجله نفي الصفات المتعلقة بالقدرة والمشيئة ــ الصفات الفعلية التي يسميها النفاة: حلول الحوادث ــ هو من أخص أصول الجهمية

---

(١) انظر أصول الدين (٨٩ ــ ٩٧) .

(٢) انظر نهاية الإقدام (١٨١ ، ٣٠٣) .

(٣) انظر المحصل للرازي (٢٧٠) .

(٤) انظر درء التعارض (١١٣/٣) .

والمعتزلة، فإنه بنى قوله في ذلك على دليل الأعراض وحدوثها في الأجسام، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وكانت الجهمية والمعتزلة ينفون الصفات بهذا الدليل الذي هو أخص دلائل النفاة ويجعلون الصفات أعراضاً، والعرض عند هؤلاء ما ليس بجوهر أو ما ليس بجسم فوافقهم ابن كلاب على مقدمات هذا الدليل تماماً، إذ كان هذا الدليل عمدة سائر النفاة من المتكلمين، لكنه خالفهم في تسمية الصفات اللازمة أعراضاً، والعرض عنده ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وهكذا صنع الأشاعرة بعده في رسم العرض[1]، وهذه مخالفة لفظية يمكن أن يشاكل فيها[2].

والمقصود أن ابن كلاب كان من القائلين بدليل الأعراض لكنه خالف أئمته في تسمية بعض مقدماته ورسمها فتحصل له قوله المشهور في الصفات الفعلية، ولما كان ابن كلاب من مثبتة الكلام، إذ هو يعتمد في إثبات الصفات الدلائل السمعية والدلائل العقلية، والدلائل السمعية تستقل عنده بالإثبات[3] ولهذا أثبت الصفات الخبرية المحضة كاليدين والوجه، وكان يثبت علو الباري بالعقل والسمع كما تقدم النقل عنه، فلما تحصل عنده هذا الأصل وتحقق عنده إثبات الكلام بالدلائل السمعية والعقلية التزم لأجل الجمع بين الأصلين القول بأن كلام الله معنى واحد أزلي ليس بحرف وصوت ولا يتعلق بالقدرة والمشيئة، فصار قوله في هذا مركباً من قول أهل الحديث وغيرهم، وذلك في إثبات صفة الكلام جملة، وهو في أكثر التفصيل يلتزم أصل الجهمية ومقالتهم، فإن أئمة الحديث كانوا يقولون: بأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً وأن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته متى شاء كيف شاء، وأنه بحرف وصوت مسموع ، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه، وابن كلاب شنّع على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، وكان ممن انتدب للرد عليهم بالدلائل السمعية والعقلية[4]، وهو عند التحقيق يشارك المعتزلة في بعض ما رده [5].

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني (٤٠) ، الإرشاد لأبي المعالي (٤٤ ، ١٣٨) ، المحصل للرازي (١٦٢) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٤١/٦) .

(٣) انظر درء التعارض (١٢/٢) .

(٤) انظر الفتاوى (٣٦٦/١٢ — ٣٦٨) .

(٥) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢٠/١٢ — ١٢٢ ، ١٨٩ ، ٣١٠ ، ٥٨٣) .

يقول الإمام ابن تيمية: ". . . قول ابن كلاب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كلاب والأشعري عن غيرهما، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها اختصاص بل ما قالاه قاله غيرهما، إما من أهل السنة والحديث وإما من غيرهم بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام واتبعه عليه الأشعري، فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى: هل تقوم بذاته أم لا؟ فكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقاً، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقاً، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى، وما يتعلق بمشيئته وقدرته، ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والأشعري ونحوهما بأنّ في أقوالهم بقايا من الاعتزال"[1].

وبهذا يتحقق أنّ ابن كلاب مقالته في الكلام ليس لها أصل في كلام الناس، وإنما لزمته لأصله في الصفات الفعلية، حتى قال الإمام ابن تيمية: "ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق والقائلين بأنه مخلوق يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه . . . ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه"[2].

ولما كان ابن كلاب مخالفا لسائر أهل القبلة قبله في اختصاصه بنفي الصفات الفعلية وإثبات الصفات اللازمة حدثت مقالة ثانية، فإن جمهور أهل القبلة كانوا على قول أئمة الحديث وطوائف من المعتزلة وغيرهم على مقالة الجهمية، قال الإمام ابن تيمية: "وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل، والمحكي عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم حتى صرح بالحركة من صرح منهم، بل الذين كانوا قبل أرسطو من الأساطين كانوا يقولون

(١) درء التعارض (٢/٩٨ ـــ ٩٩) .

(٢) درء التعارض (٢/١١٢ ـــ ١١٣) .

بحدوث العالم عن أسباب حادثة، وهم يقولون بهذا الأصل إما تصريحا وإما لزوما، وكذا غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب المعتبر، وهذا اختيار طائفة من النظار . . "[1]، قال الإمام ابن تيمية: "التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف "[2]، وإن كان المعروف عن أرسطو وأتباعه المشائين وموافقيه من المنتسبين لهذه الملة كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا نفي ذلك وبعض النظار الكبار يحكي أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف، وهذا ينقله ويقرره ابن الخطيب الرازي[3].

وقد شاع الخلاف بين المثبتة في هذا الأصل بعد ابن كلاب، فصاروا على قولين في الجملة، والقولان مذكوران في مذاهب سائر الطوائف المنتسبة للسنة والجماعة من المالكية والشافعية والحنفية حتى الحنبلية فإن جماعة من فضلائهم مالوا إلى طريق ابن كلاب كما هو شأن أبي الحسن التميمي وأبي الفضل التميمي وابن الزاغواني، ويقع شيء من ذلك في كلام أبي يعلى وابن عقيل، وممن كان يخالفهم من الحنابلة أبو عبدالله ابن حامد وأبو عبدالله بن بطة، وهو أضبط من ابن حامد لطريقة أهل الحديث، فإن ابن حامد كان قويا في الإثبات[4]، ومثله أبو إسماعيل الأنصاري[5]، وسلك ذلك أبو الحسن ابن سالم وأتباعه السالمية[6]، وهكذا الشأن في أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وحتى الظاهرية، فداود بن علي وكبار أصحابه على إثبات ذلك، وأبو محمد ابن حزم ومن يوافقه على إنكار ذلك[7].

وبالجملة فهذه المسألة من الأصول الكبار إلا أنها صارت مزلة أقدام لكثير من الفضلاء القاصدين مذهب السلف والأئمة.

---

(١) درء التعارض (٢/٢٥ ــ ٢٦) ، منهاج السنة (١/٤٢٢) .

(٢) الفتاوى (٦/١٥٢) .

(٣) انظر درء التعارض (٢/٢٠) ؛ الفتاوى (٦/١٥١) .

(٤) انظر الفتاوى (١٢/٣٦٧) (٦/٥٢ ــ ٥٤) .

(٥) انظر منهاج السنة (٥/٣٥٨) .

(٦) انظر الفتاوى (١٢/٣٦٧ ــ ٣٦٨) .

(٧) انظر درء التعارض (٢/١٨ ــ ١٩) .

ومع ما وقع لابن كلاب في رده قول الجهمية بخلق القرآن فقد كان يقول: بقدم القرآن[1]، ويعني به قدم الكلام النفسي، فإن الحروف عنده حكاية لكلام الله أو عبارة[2]، ولهذا لما تكلم ابن كلاب في العلم والإرادة جرى على هذا الأصل، فقال: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ويريد المرادات بإرادة واحدة بالعين، وتبعه على ذلك الأشعري وأتباعهما[3]، وعنده أنّ المتجدد هو الإضافات[4].

وعلى هذا الأصل بنى قوله بالموافاة، وأن الله لم يزل راضياً عمن علم أنه يوافيه بالإيمان حال إيمانه وكفره، و لم يزل مبغضاً لمن علم أنه يوافيه بالكفر حال إيمانه وكفره[5]، ولهذا صار أتباعه المائلين إلى طريقة السلف في الاستثناء، يستثنون على اعتبار هذا المعنى، وهذا المعنى في الاستثناء مبني على نفي الصفات الفعلية، و لم يكن أحد من أئمة السلف والحديث يبني قوله في الاستثناء في الإيمان عليه[6].

وقد حكى الإمام ابن تيمية مقالات الناس في هذا الأصل من أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمين والفلاسفة المنتسبين لهذه الملة وأئمتهم اليونان ممن هم قبل سقراط وبعده[7].

ثم الموافقون لابن كلاب على هذا الأصل اختلفوا معه في بعض مسائل هذا الباب، والخلاف المحقق بينهم وبين أتباعه كأبي الحسن الأشعري وأصحابه وغيرهم من المتكلمين يكون ابن كلاب أقرب فيه في الجملة منهم إلى مسلك أهل الحديث أئمة السلف، ومن ذلك اختلافهم في الحب والرضى هل هو الإرادة أم صفة مغايرة للإرادة؟ وابن كلاب وأئمة أصحابه يثبتون حباً ورضاً وغضباً أزلياً، ليس هو الإرادة كما هو

---

(١) منهاج السنة (٣/٣٧٠ ، ٢٢٣) .

(٢) درء التعارض (٢/١٠٧) ، منهاج السنة (٢/٣٦٠) .

(٣) درء التعارض (٢/١٧٢) .

(٤) درء التعارض (١٠/٢٣) .

(٥) الفتاوى (١٣/١٣١) .

(٦) الفتاوى (٧/٤٣٥ ــ ٤٤٧) .

(٧) انظر درء التعارض المجلد الثاني فإنه بحث في هذا الأصل العظيم ، وانظر الفتاوى (٦/١٤٩ ــ ١٥٥) .

مذهب مثبتة القدر قبل الأشعري كما يذكر ذلك أبو المعالي، وهذا مسلك أئمة الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية الكبار، وإن كان المشهور عند الأشعرية وطوائف ممن وافقهم أن ذلك كله ليس شيئا غير الإرادة[1]، وذكر الشهرستاني أنه يثبت خمس عشرة صفة[2] ومن المعلوم بالضرورة مفارقته لطريقة المتأخرين من أصحاب الأشعري التي تقصر إثبات الصفات على سبع: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، وربما زادوا البقاء وهو المشهور عندهم[3] دون غير ذلك من الصفات اللازمة أو الخبرية، فهذه طريقة مخالفة لطريقة ابن كلاب باتفاق أهل المعرفة حتى من يقرر هذه الصفات وحدها يذكر ذلك كابن الخطيب وغيره[4]، بل أخص من تكلم بهذه الطريقة هو أبو المعالي الجويني[5]، ومن جاء بعده كابن الخطيب الرازي[6] وغيره، وإن كان وقع في كلام عبد القاهر البغدادي تأويل للصفات الخبرية كما يذكر ذلك في أصول الدين[7].

والأشاعرة قبله يقرون بأصل هذه الصفات، وهذا معروف في كلام الأشعري وأئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر[8] وغيره، فضلا عن ابن كلاب، وكذا اختلف عليه بعد طائفة من السالمية وخلطوا قوله بقول المعتزلة[9].

---

(١) منهاج السنة (٣/١٥٨ ــ ١٥٩) ، المحصل للرازي (٢٧٠) ، الفتاوى (٧/١٤٨) .

(٢) نهاية الإقدام (١٨١) .

(٣) نهاية الإقدام (١٨١) ، بل حكى البغدادي إجماع الأشعرية عليه وأنه صفة لله أزلية إلا الباقلاني أصول الدين (٩٠) .

(٤) المحصل (٢٧٠) .

(٥) الإرشاد (٣٠ ــ ٧٨) .

(٦) كما في المطالب العالية (٣/٢١٩ ــ ٢٢١) .

(٧) أصول الدين (١٠٩ ــ ١١٠) ، وإن كان يظهر من كلامه أن تأويل ذلك معروف قبله إذ يقول : "وتأولهما ــ يعني اليدين ــ بعض أصحابنا على معنى القدرة " أصول الدين (١١١) ، إلا أن هذا محتمل لمعاصريه ومحتمل لتخصيصه باليدين دون سائر هذا النوع .

(٨) التمهيد للباقلاني (٢٩٥) .

(٩) الفتاوى (١٢/٣١٩) .

ثم بين ابن كلاب وأتباعه خلاف في دقيق من هذا الباب، كاختلافهم في القدم لما قالوه في الباري هل يقال: قديم بقدم كما يقوله ابن كلاب وطائفة من الصفاتية وهو أحد قولي الأشعري، والقول الآخر وهو المشهور عن الأشعري وكبار أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وأبي المعالي وغيرهم لا يقولون بذلك، ومنهم من يقول: قديم لذاته كما يذكره البغدادي في أصوله[١]، وكاختلافهم في قدم الصفات فيذكر البغدادي أن الأشاعرة أجمعوا على أن الصفات السبع أزلية وسموها قديمة، وامتنع عبدالله ابن كلاب والقلانسي من وصفها بالقدم مع اتفاقهم على أنها كلها أزلية[٢].

الفرق بين ابن كلاب والأشعري في الصفات

وكاختلافهم في الرؤية فابن كلاب يقول بصحة رؤية كل قائم بنفسه، والأشعري يقول بصحة رؤية كل موجود[٣]، وقول ابن كلاب في هذا أصدق من قول الأشعري.

وكاختلافهم في إرادة المعاصي، فكان ابن كلاب يقول: أراد الله حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول بالتفصيل أنه أراد المعاصي، وقال الأشعري في التفصيل: أراد الله حدوث المعصية من العاصي[٤].

وكاختلافهم في الاستواء على العرش فالمشهور عن أبي الحسن الأشعري أنه فعل فعله الباري بالعرش سماه استواء، وقال ابن كلاب استواؤه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة[٥]، والذي يظهر أنهما مقالتان لم تقعا على معنى واحد، إذ حقيقة قول ابن كلاب والأشعري في هذا واحدة، إذ يتفقان على أنه لا يقوم بذاته فعل عند استوائه، وإنما هو فعل يفعله بالعرش، وأهل السنة والحديث يقولون: يقوم بذاته فعل[٦].

(١) أصول الدين للبغدادي (٨٨ ـــ ٨٩ ، ١٢٣) ، درء التعارض (٣/٢٠) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٧) .

(٤) أصول الدين للبغدادي (١٠٤) .

(٥) أصول الدين للبغدادي (١١٣) .

(٦) انظر منهاج السنة (٢/٦٣٩ ـــ ٦٤٠) .

ويحكي البغدادي فرقا بينه وبين أبي الحسن في رسم الظلم[1]، وفرقا بينهما في معنى المتشابه من القرآن[2]، ومما نقل الكلام فيه مسألة: "الصفة والموصوف"، هل يقال: الصفة هي الموصوف أم ماذا؟ وهذه المغايرة للمثبتة فيها ثلاث طرق: أحدها وهي طريقة الأئمة كأحمد وغيره أنه لا يقال عن الصفة أنها الموصوف، ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره؛ لأن لفظ الغير لفظ مجمل، وتحكى هذه الطريقة عن ابن كلاب، والطريقة الثانية المحكية عن أبي الحسن أنه يقال: الصفة ليست الموصوف وليست غيره، ولا يجمع السلبين، والثالثة طريقة من يجمع السلبين، وهذه طريقة القاضي أبي بكر الطيب وغيره[3].

إلى غير ذلك ممن يذكر أهل المقالات الاختلاف فيه ويحكون لابن كلاب مقالة من المقالات، وهذا الباب من الألفاظ المجملة لم يقع في الجملة بين أئمة الحديث بحث فيه ابتداء، وجمهوره تبع لعلم الكلام، ويكثر فيه الإجمال والاشتراك، والمتحصل في مسألة الصفات أن ابن كلاب عنده تداخل في هذا الأصل حيث ركب مقالته من قول المثبتة أئمة الحديث وقول المعتزلة والنفاة فصار ليس من المثبتة المحضة وليس من النفاة المحضة[4].

وأما قول ابن كلاب في القدر، فباعتبار ما تقدم على ما فيه من الإجمال والاحتمال يقع ظهور أنه كان من المائلين إلى شيء من القوة في إثبات القدر وخاصة في أفعال العباد فإن الأشعري ذكر أن قوله في القدر هو قول أهل السنة والحديث والأشعري في هذا الأصل لم يختلف قوله، فإنه يقرر مذهب الكسب وهو مذهب فيه ميل بين لمقالة الجبرية الجهمية، بل أكثر الخلاف بينه وبين الجبرية خلاف لفظي أو

---

(١) أصول الدين للبغدادي (١٣٢) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٢٢٢ ـ ٢٢٣) .

(٣) درء التعارض (٥/٤٩) ، تردد الإمام ابن تيمية في جعل ابن كلاب يقول بالطريقة الأولى، إذ عبر بقوله: "وأظنه قول ابن كلاب"، ولا يعارض هذا قوله في درء التعارض نفسه (١٠/٢٣٤ ـ ٢٣٥): "وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا"، فلا يقع القول أن ابن تيمية جزم في هذا الموضع لأن بين الأمرين فرقا.

(٤) منهاج السنة (١/٤٢٣ ـ ٤٢٤) (٦/٥١٨ ـ ٥٢٤) .

خلاف لا يعقل، وقليل من الخلاف بين الطائفتين له معنى[1]، ولهذا لما تكلم أصحابه الكبار في هذا الباب ذكروا أن أفعال العباد لا بد أن تقع على أحد مذهبين لبني آدم إما القدر وإما الجبر، وأن سائر ما يقال يعود إلى هذين المذهبين وهذا قرره وشرحه ابن الخطيب في المطالب العالية[2].

والمقصود أن الأشعري من أعرف الناس بمقالات ابن كلاب، وهذا بين في مقالاته التي صنفها في ذكر مقالات المسلمين، حيث ذكر من تفصيل مقالات ابن كلاب في دقيق الكلام ما يظهر به أن الأشعري كان واسع المعرفة بمقالات ابن كلاب في مثل هذا النوع، فضلا عن أصوله الكبار، فلما قرر الأشعري أن ابن كلاب وهو أيضا على مقالة أهل السنة والحديث في القدر، وصار المعروف عند الأشعري في هذا الأصل من مقالة أهل السنة والحديث إبطال قول القدرية النافية من المعتزلة وغيرهم و لم يهتد إلى تفصيل مقالة أهل الحديث بعد ذلك، ولذلك لما تكلم في القدر بالإثبات الذي يفارق به قول القدرية من المعتزلة ، لكنه كان غاليا في الإثبات، والتزم كثيرا من اللوازم التي ذكر المعتزلة أنها تلزم مخالفيهم من المثبتة، والتي هي في نفس الأمر لا تلزم إلا غلاة المثبتة من الجبرية والمائلين إليهم.

والمقصود أن الأشعري يعلم من حاله أنه لم يعرف مقالة أهل السنة والحديث بل ما ذكره عنهم في مقالاته أقوال مجملة، يظهر بها مفارقة القدرية، بل بعض تفصيله يفيد الميل إلى الشدة في الإثبات، و لم يقع له قول عن أهل الحديث يناقض ما يقرره في كتبه كما هو الشأن في الإيمان، فإنه لما حكى مقالتهم ذكر أنهم يقولون: "إنه قول وعمل"، وهو في كتبه يقرر: "إنه التصديق"، والمتحصل من هذا أن ابن كلاب فيه قرب من الأشعري في هذا الأصل "القدر".

وباعتبار ما تقدم يمكن القول أن ابن كلاب تأثر في هذا الأصل ــ القدر ــ بأهل السنة والحديث، والقدرية، والجبرية مع ما هو معلوم عند أهل المعرفة والنظر أن أقوال

---

(١) الفتاوى (٢٢٩/٨ ــ ٢٣٠) .

(٢) المطالب العالية جزء القدر (٩/٩ــ ١٧)، (٢٤٧/٩ــ ٢٤٨).

هذه الطوائف في نفس الأمر متضادة، وهذا الحكم يقال مثله في الأشعري، بل هو في الأشعري أشهر؛ لما عرف من كلامه في كتبه، وكتب أصحابه المقررين لمذهبه.

فهذا الأصل من أخص الأصول التي حصل عند ابن كلاب فيها تداخل في تقريره، وإن كان من الأقوال المتحققة فيه أنه ليس قدريا وليس جبريا محضا، وأنه من المثبتة فهذه الجمل يصح أن تقال باعتبار الإطلاق، أما عند التفصيل فالمقارب ما تقدم.

أما تأثره بأهل السنة والحديث فهو في إثبات القدر، والقول بخلق أفعال العباد ومشيئة الله لها، وهذه من أخص مقالات أهل الحديث في هذا الباب، بل هو أصل الخلاف بين أهل الحديث، وجمهور القدرية من المعتزلة وغيرهم المقرين بعلم الله بأفعال العباد، فهذا ما يمكن ضبطه في موافقة أهل الحديث، خاصة أنه لم يعرف قبل ابن كلاب للناس إلا أحد مقالات ثلاث: نفي القدر، والجبر، وقول السلف أئمة الحديث.

وأما تأثره بالقدرية فإن هذا يقع عنده في عدم أخذه بلوازم الإثبات، بل شارك المعتزلة في لوازم النفي، وذلك في قوله بأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر والاكتساب[1] وهذا من أخص مقالات المعتزلة التي دخلت على مثبتة القدر، وأهل الحديث يقولون: إن من المعرفة ما يكون اضطرارا ومنها ما يكون اكتسابا[2]، وأصل ذلك عند المعتزلة القدرية أن العبد لما كان يخلق فعل نفسه فلا يقع له ثواب بما يحصل فيه من الأمور الضرورية، فصاروا يقولون بهذا، وهو قول فيه من السفسطة في العقليات شيء بين وهو لا يناسب المثبتة كما هو ظاهر[3].

ومن مواقع التداخل في هذا الباب أن جهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة يقولون: إن المشيئة والمحبة، والرضى بمعنى واحد، ولذا كان محبا لسائر ما يقع من الخير والشر، الطاعات والمعاصي عند الجهمية ومثبتة القدر المائلين إليهم كالأشعري يقولون هذا، وحتى بعض الصوفية كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي فإنه يقرر هذا في منازله مع

---

(١) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٢) درء التعارض (٥٠٤/٨) .

(٣) سيأتي شرح مفصل في الباب الثاني الفصل الأول .

تغليظه على الجهمية حتى صنف "تكفير الجهمية"، لكن هذا يحققه في الصفات بشـــدة، لكنه في القدر يقاربهم بمثل هذا.

ومعلوم أن السلف لا يقولون بذلك، بل يفرقون بين نوعي الإرادة، وأبو المعـــالي الجويني يقول: إن أبا الحسن الأشعري أول من خالف السلف في هذه المسألة، و لم يفرق بين المشيئة والمحبة والرضى، فإن تحقق هذا فابن كلاب لم يقع له ذلك، لكن الأشـــعري نفسه في (الموجز) حكى قوله هذا عن سليمان بن حرب وابن كـــلاب والكرابيســـي وداود بن علي[1]، فإن صح ما حكاه الأشعري عن ابن كلاب، فهذا ما يقال إنه مـــن دخول كلام الجهمية عليه في هذا الباب، ومشاركته القدرية والجبرية في أصلهم المشترك في هذا الباب[2]، والكلابية مختلفون في هذه المسألة، فمنهم من هو على القول الـــذي قاله الأشعري ومنهم من هو على قول أهل الحديث[3]، فلا يتحقق جزم بهذا حتى قـــال ابن عقيل من أصحاب أحمد: "أجمع المسلمون على أن الله لا يحب الكفـــر والفســـوق والعصيان، و لم يقل أنه يحبه غير الأشعري"[4].

والأشعري أعرف بكلام ابن كلاب من هؤلاء أمثال أبي المعالي وابن عقيل الذيـــن اتصلت إليهم كثير من مقالات ابن كلاب من الأشعري وأمثاله من متقدمة الصفاتيـــة وأئمتهم من جهة الأشعري ، وليس لهم اختصاص بطريقته مثل ما للأشعري، بـــل إن أبا المعالي هو من أول الأشعرية خروجاً عن طريقة الأشعري وابن كلاب، كمـــا هـــو واضح في كتبه كالشامل والإرشاد، وأما ابن عقيل فإنه دون هـــذا وإن كـــان أتبـــع لطريقة ابن كلاب من أبي المعالي[5]، إلا أن ما ذكره ليس على إطلاقه، فإنـــه حكـــى "إجماع المسلمين" وذكر أن المخالف هو الأشعري ، وهذا مما يعلم خلافه.

---

(١) منهاج السنة (٥/٣٥٨ ــ ٣٦١) ، الفتاوى (٨/٤٧٤ ــ ٤٧٥) .

(٢) الفتاوى (٨/٤٧٤) .

(٣) الفتاوى (٨/٤٧٥) .

(٤) منهاج السنة (٥/٣٦٠) .

(٥) الفتاوى (٦/٥٢ ــ ٥٣) .

فإن الخلاف في هذا بين الطوائف معروف عن المجبرة قبل الأشعري[1]، والأشعري يحكي القولين في هذا ليس عن المجبرة، بل حتى عن أهل السنة المثبتين للقدر، والقاضي أبو يعلى في المعتمد يوافق الأشعري في اختياره، وابن عقيل من أتباع أبي يعلى وأصحابه الكبار، وقد ذكر القولين القاضي أبو يعلى في مختصره[2]، فلا يطرد ما قاله ابن عقيل ويعز أن يكون ما ذكره الأشعري عن ابن كلاب محض وهم، إلا أن من الممكن أن يكون الأشعري حكى ذلك عنه على جهة اللزوم لمذهبه، وإن لم يكن له تصريح به والأشعري يقع له ذلك في كثير من المقامات وبنى كثيراً من مذهبه الذي يظنه مذهب أهل السنة والحديث على هذه الطريقة، مع أنه ليس لأهل الحديث تصريح بمثل هذا بل ربما حكى عنهم ما يحسبه لازماً لهم ، وهو في نفس الأمر ليس كذلك كقوله: "أجمع أهل السنة أن الله ليس بجسم"[3]، ومعلوم أن أئمة الحديث لا يطلقون هذه الألفاظ المجملة لا في الإثبات ولا في النفي وأمثال ذلك.

فإن تحقق هذا أو كان الأشعري عرفه من تصريح ابن كلاب به، فإن هذا وهذا يدلان على أن ابن كلاب كان مشاركاً في قوله في القدر للقدرية والجبرية المسوين بين المشيئة والمحبة، وأنه يميل إلى طريقة الجبرية، ولا يمكن القول بأن الأشعري حسب هذا لازماً لكل المثبتة للقدر، فإنه لو كان كذلك لما حكى الخلاف في ذلك عن مثبتة القدر ولم يكن لابن كلاب ونحوه اختصاص حتى يخصهم الأشعري بذلك، فإن كان الأشعري يجعله لازماً فهو لازم عندهم لنوع من المثبتة لا لسائرهم.

ومما تداخل فيه قول ابن كلاب قوله في الإيمان، فإن المقدم في هذا أنه يقول: هو إقرار اللسان وتصديق القلب.

---

(١) الفتاوى (٨/٤٧٤ ــ ٤٧٥) .

(٢) منهاج السنة (٥/٣٦٠) .

(٣) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٥/٩٠ ــ ٩٤) .

وهذا من مقالات المرجئة كما يذكره الأشعري في مقالات المرجئة عن أبي حنيفة وأصحابه[1]، وهو قول طائفة من فقهاء الكوفة ومقدمهم في هذا حماد بن أبي سليمان قبل أبي حنيفة.

والأشعري يطلق تارة أنه في الإيمان على طريقة أهل الحديث التي حكاها عنهم: "إنّ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[2]، وأبو الحسن وإن حكى هذه الجملة عن أهل الحديث وذكر أنه يقول بقولهم إلا أن الذي قرره في كتبه كاللمع[3] وغيره هو أن الإيمان التصديق وعلى هذا جمهور أصحابه[4]، ولعل هذا الذي حكاه عن أهل الحديث مما يتأولونه عنهم[5]، وأبو الحسن لّما ذكر مقالات المرجئة وأنهم في الإيمان على ثنتي عشرة مقالة[6] لم يذكر لابن كلاب مقالة من مقالاتهم مع ذكره لمقالة أبي حنيفة وهذا لا يستلزم مخالفة ابن كلاب عند الأشعري لسائر المرجئة، فإن عرضه في هذا المقام ذكر جمل المقالات وأئمة أصحابها.

وفي الجملة فهو في هذا الأصل على طريقة المرجئة الفقهاء فيما يظهر، وإن كانت لم تخلص له، وقد تكلم في المؤمن والكافر باعتبار الموافاة، وهذا ليس له أصل في كلام مرجئة الفقهاء كحماد بن أبي سليمان وغيره الموافقين للسلف في باب الصفات فإن هذا فرع عن قول الجهمية والمعتزلة في الصفات الفعلية التزمه الكلابية لما شاركوهم في نفي هذا النوع من الصفات.

وكذا المشهور عنه أن المقلد عاصٍ بترك النظر وإيمانه يصح مع معصيته، و لم يكن أحد من أئمة الفقهاء المتابعين لأهل الحديث يقول ذلك، فإنه مبني على وجوب النظر

---

(١) المقالات (٢١٩/١ ــ ٢٢١) .

(٢) المقالات (٣٤٧/١) .

(٣) لمع الأدلة (١٥٤) .

(٤) المواقف للأيجي (٣٨٤) .

(٥) الفتاوى (٥٠٩/٧) ، النبوات لابن تيمية (٢٢٥) .

(٦) المقالات (٢١٣/١ ــ ٢٢٣) .

على جميع الأعيان وعلى أن المعرفة اكتساب ولا تحصل ضرورة ، وهما من مقالات المعتزلة المشهورة[1].

ولما كان المعروف عن ابن كلاب أن الإيمان إقرار اللسان ومعرفة القلب والمشهور عن أبي الحسن الأشعري أنه التصديق تكلم بعض أصحاب أبي الحسن المتأخرين في الجمع بين قوليهما على قول واحد، وهذا يقرره السبكي في طبقاته[2] وقد تكلف في هذا صعباً، و لم يتحصل له تحقيق ذلك[3].

وأما قوله في أهل الكبائر فهو مقارب لمسلك أهل الحديث في الجملة، وإن كان في مسألة الأسماء ــ اسم مرتكب الكبيرة ــ لا يقول بنقص إيمان الفاسق المِلّي كسائر المرجئة وقد نص الأشعري على أن أبا حنيفة ــ وهو من أخص القائلين بأن الإيمان إقرار وتصديق ــ لا يقول: بزيادة الإيمان ونقصانه وتفاضله، ومحققوهم كالفقهاء منهم حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة، وفضلاء متكلميهم كابن كلاب، وأبي الحسن وعامة أصحابه ومن وافقهم من المنتسبين للسنة والحديث يقولون عن الفاسق المِلّي: مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته[4].

وإن كان كثير من هؤلاء وأصحابهم يطلقون زيادة الإيمان ونقصه حتى ربما حكوا الإجماع على شيء من هذا ، لكنهم قد يتأولونه عند التحقيق[5]، فلا يقرون بأن ماهية الإيمان مركبة.

---

(١) درء التعارض (٤٠٧/٧) (٣/٨ ، ٤ ، ٩ ، ١٠) .

(٢) طبقات السبكي (٢٩٩/٢ــ ٣٠١).

(٣) يقول ابن تيمية : " وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما من فقهاء الكوفة كانوا يجعلون قول اللسان واعتقاد القلب من الإيمان وهو قول أبي محمد ابن كلاب وأمثاله ، لم يختلف في قولهم في ذلك ولا نقل عنهم أنهم قالوا : مجرد تصديق القلب " الفتاوى (٥٠٨/٧) .

(٤) المقالات (٢١٣/١ ــ ٢٢٣) ، التمهيد للباقلاني (٣٩٥) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٢٢٣/٧ ، ٣٥٣ ، ٣٩٤ ، ٥٠٧ ، ٥١٠) ، شرح المقاصد (٢١٠/٥ ــ ٢١١) وأصول الدين للبغدادي (٢٥٢) ، المواقف للأيجي (٣٨٨) .

وأما قوله في الأحكام فالمتحقق أنه يقول بأن أهل الكبائر لا يخلدون في النار وأنهم تحت المشيئة، أما ما فوق ذلك فلم يتحرر له شيء فيه، ولعله من جنس أبي الحسن، في هذا كما ذكر عنه أنه على مقالة أهل الحديث، وأبو الحسن له ميل في بعض تفصيل هذا الأصل إلى المرجئة، ويحقق هذا كبار أصحابه كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[1]، مع ما يحققونه في الشفاعة وخروج الموحدين من النار[2].

فتحصل من هذا أن ابن كلاب في مسمى الإيمان وما يترتب عليه من القول في الأسماء والأحكام متأثر بغير مورد إذ دخل عليه مورد من كلام أهل السنة والحديث ومورد من كلام المرجئة، ومورد من طرده أصول الجهمية الإلهية.

وبكل ما تقدم يظهر أن عبدالله بن سعيد بن كلاب جعل أصوله مركبة من مقدمات، ومقالات لعدد من الطوائف وليس له اختصاص بطائفة من الطوائف في أصل من الأصول عند تفصيله وتحقيقه، وإن كان يمكن إطلاق المجمل في أصوله على مجمل مقالات الطوائف، إما إفرادا أو تركيبا بحسب حال المقالة.

---

(١) التمهيد للباقلاني (٤٠٣) ، الفتاوى لابن تيمية (١٩٦/٦) (٤٨٦/٧) (١٣٩/١٣) .

(٢) التمهيد للباقلاني (٤١٥ ــ ٤١٩) .

المبحث الثالث : موقف ابن كلاب من السلف بين النظرية والواقعية .

في زمن عبدالله بن سعيد بن كلاب (ت ٢٤٠ هـ تقريباً) كان بين أئمة الحديث والسنة، وأئمة المعتزلة الجهمية القدرية جدل ومقاطعة، وكان الكلام في هذين الأصلين ـ الصفات وبخاصة الكلام، والقدر وبخاصة أفعال العباد ـ شائعاً في الأمصار العراقية والشامية والعجمية، ولم يكن من شعار المعتزلة انتحال مذهب السلف فيما حصل لهم مع أئمة الحديث كأحمد والبخاري وغيرهما، يقول الإمام ابن تيمية: "والمعتزلة أيضاً تفسق من الصحابة والتابعين طوائف، وتطعن في كثير منهم وفيما رووه من الأحاديث التي تخالف آراءهم وأهواءهم، بل تكفر أيضاً من يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف، فلهم من الطعن في علماء السلف وفي علمهم ما ليس لأهل السنة والجماعة، وليس انتحال مذهب السلف من شعائرهم"[1]، وأقوال أئمة السنة والحديث في هذين الأصلين معروفة في كتب أصحابهم الكبار كالسنة لعبدالله بن أحمد وللخلال ولابن أبي عاصم والتوحيد لابن خزيمة والتوحيد والإيمان لابن منده وخلق أفعال العباد للبخاري والرد على الجهمية للدارمي والإبانة لابن بطة وغيرها.

وابن كلاب في هذين الأصلين ـ الصفات والقدر ـ وخاصة في كلام الله وأفعال العباد، عني بالرد على المعتزلة الجهمية القدرية، فهو كان مشاركاً لأهل الحديث في جوابهم وردهم ولكن باعتبار ما هو متحقق من كون ابن كلاب من أئمة الكلام ولم يكن من أهل الحديث، فهذا يتحقق منه أنه ليس منسوباً إذ ذاك ولا منتسباً لأهل الحديث لأنه بنى مقالاته في الصفات على الأصول الكلامية وإن كان يمكن أن يكون ممن ينسب لأهل السنة فإن هذا الاسم مستعمل كما يذكر ذلك أخص أصحابه الحارث ابن أسد، بل لما ذكر الحارث بن أسد آيات الصفات الفعلية ذكر ما يدل على أنه كان ينتسب لمسمى السنة ضد أهل البدع[2]، فهذا مما يقوي أن ابن كلاب كان

---

(١) الفتاوى (١٥٤/٣ ـ ١٥٥) .

(٢) فهم القرآن (٣٤١) .

ينتسب للسنة، و لم يكن أئمة المعتزلة ينتسبون هذه النسبة إنما ينتسبون لطائفتهم وأئمتهم وأصحابهم كما يقع ذلك كثيرا في "الانتصار" الذي صنفه ابن الخياط من متقدميهم.

وإنما شاع الانتساب للسنة في المخالفين للسلف في كثير من الأصول بعد ابن كلاب في أتباعه الكبار وأصحابهم، بل إن ابن كلاب يقول في كتاب "الصفات" فيما نقله عنه ابن فورك ونقله عنه الإمام ابن تيمية: "ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي"[1] فهنا ربما تحقق أن ابن كلاب نفسه كان ينتسب للسنة والجماعة ويوالي أهلها، حيث لم يذكر له ذم لأئمة أهل السنة وإن كان هذا ولاءا مجملا، هذا من جهة انتسابه، وإذ تحقق هذا فربما دل على أنه يطلب مسلك السنة والجماعة والاعتصام بهذا الاسم كما فعل أتباعه من بعده حيث ينتسبون للسنة والجماعة، ولا يختصون بأهل الحديث.

والمتحصل أنه حسن الانتساب في الجملة، أما فيما فوق ذلك فإن ابن كلاب نصر المثبتة ـــ الجماعة عنده ـــ في الصفات والقدر وصنف كتاب "الصفات" ردا على النفاة وخاصة المعتزلة، وفيما وصلنا من جملة هذا الكتاب كما نقل ذلك ابن فورك ونقله عنه الإمام ابن تيمية في درء التعارض، يظهر من ذلك أن المنهج الذي يعتمده ابن كلاب في الاستدراك لم يكن على طريقة أهل الحديث المحضة، كما أنه ليس على طريقة المعتزلة تماما وذلك في اعتباره لدلالة السمع والعقل، حيث المتحقق عند أهل الحديث اعتبار الدليل السمعي، فهو مصدر التلقي عندهم، أما الدليل العقلي فهو وإن ذكروه وصححوه ففيما علم موافقته للسمع، فالعقل ليس مصدرا ولا دليلا مستقلا ولذا شنعوا على المعتزلة الذين عارضوا الدليل السمعي بالمعارض العقلي حتى تأولوا آيات الصفات لذلك، والدلائل التي نفوا لأجلها الصفات دلائل عقلية عند أصحابها.

فالمتحصل من مذهب المعتزلة تأويل ما خالف الدليل العقلي، والمتحصل عند أئمة المعتزلة أنهم لا يثبتون إلا ما علم موافقته للعقل، ولذلك أنكروا قيام سائر الصفات بالذات، والمتحصل عند ابن كلاب وأتباعه كالأشعري وأئمة أصحابه أنهم يثبتون ما

---

(١) درء التعارض (٦/١٩٣ ، ١٩٤) .

علم عدم معارضة العقل له وإن كان لا يشهد بموافقته، ولذلك أثبت ابن كلاب وأئمة أصحابه الصفات الخبرية كالوجه واليدين فضلا عما علم دلالة العقل عليه، فهذا جوهر الفرق بين مسلك أئمة المعتزلة وأئمة متكلمة الصفاتية، حتى مال متأخروهم إلى قريب من مسلك المعتزلة، وهذا يقع في كلام أبي المعالي الجويني، فإن في كلامه مادة اعتزالية بسبب كتب المعتزلة خاصة كتب أبي هاشم الجبائي فإنه كثير العناية بها، ويقع في كلام ابن الخطيب الرازي في كتبه الكبار كالمطالب العالية، وإن كان التحقيق في قول هؤلاء وهؤلاء يظهر به بطلان سائر ما نفوا به الدلائل السمعية بما قرروه من العقليات التي يعلم بطلانها بالعقل نفسه فضلا عن السمع.

والظاهر أن ابن كلاب أقرب إلى منهج المعتزلة، فإنه لما تأول الصفات الفعلية إنما تأولها بالدليل العقلي، لكنه لا يطرد هذا المسلك، ولذلك وقع عنده إثبات الصفات الخبرية المحضة، و لم يتكلم فيما يقال من المعارض العقلي لها باعتبارها خبرية محضة فمن المتحقق أن عنده ميلا لتحقيق الدليل السمعي ليس مثله ولا مقاربه عند المعتزلة بل عنده من حسن التحقيق للدليل السمعي والدليل العقلي ما يظهر به إمامته في ذلك حتى أنه يستدل في تقرير علو الله بحديث آحاد، إذ يقول: "فرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته وأعلمهم جميعا به يجيز السؤال بـ (أين) ويقوله ويستصوب قول القائل: إنه في السماء ويشهد له بالإيمان عند ذلك وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون الأين، زعموا ويحيلون القول به، ولو كان خطأ كان رسول الله ﷺ أحق بالإنكار له . . ."[1] إلى آخر ما قاله في تقرير مسألة العلو وإلزام المنكرين له قول الدهرية، بل تقريره لهذه المسألة من أجود التقرير فقد ذكر الدليل السمعي والعقلي والفطري وألزم المخالفين لزومات لا محيد لهم عنها[2].

يقول الإمام ابن تيمية: "ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل، وهذا قول أهل السنة الخاصة أهل الحديث

---

(١) درء التعارض (١٩٣/٦ ــ ١٩٤) .

(٢) انظر التفصيل في نصه في درء التعارض (١١٩/٦ ، ١٩٣ ــ ١٩٦) .

ومن وافقهم وهو قول الفقهاء وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي عبدالله بن مجاهد وأبي الحسن الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني، ولم يختلف في ذلك قول الأشعري وقدماء أئمة أصحابه، لكن المتأخرون من أتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما، ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله[1].

ومع شهرته في الكلام حتى كان يعد من أئمة المتكلمين إلا أنه فيما هو من الألفاظ المجملة في باب الصفات مال إلى طريقة أهل الحديث المحضة، يقول الإمام ابن تيمية: "وأئمة السلف وابن كلاب وأمثاله من أئمة الأشعرية لا يطلقون لا هذا ولا هذا"[2].

ولكنه مع هذا كله خالف السلف في أصل عظيم، وركب قوله في الصفات من قولهم وقول الجهمية، وصار هذا التركيب سنة بعده شاعت في أمصار المسلمين ومال إليها طوائف من المتكلمين، وخلق من المختصين بالانتساب لأئمة الحديث في هذا الباب وغيره من الأصول من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، حتى حكى ذلك من حكاه رواية عن الأئمة المتقدمين كأحمد وغيره[3].

وإنما غلظ شأن الكلابية بمثل هذا حتى وقع بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين طائفة من أصحابه ما وقع من الافتراق والهجر بسبب مقالتهم التي وافقوا فيها ابن كلاب، ولما طرد هذا الأصل بعض أصحاب الأشعري قاربوا طريقة المعتزلة كثيرا[4] كما يقع ذلك في كتب أبي المعالي كالشامل والإرشاد وكتب ابن الخطيب كالأربعين والمطالب العالية.

ومن المقدمات الكبار في الصفات والقدر التي كثر النزاع فيها القول: "في الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق"، فالمعتبر عند أئمة السلف ـ وهو المذهب الذي حكاه

---

(١) منهاج السنة (٢٢٢/٢ ـ ٢٢٣) .

(٢) درء التعارض (٢٣٤/١٠ ـ ٢٣٥) (٤٩/٥) (٣٧٠/٢) .

(٣) منهاج السنة (٤٢٣/١ ـ ٤٢٥) .

(٤) درء التعارض (١٠٦/٧) .

البخاري في خلق أفعال العباد عن العلماء قاطبة وذكره غير واحد من أئمة السلف وهو المشهور عند الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية، ويحكيه عن بعض الكبار عن أهل السنة قاطبة، وهو قول طائفة من أهل الكلام، بل المعروف أنه قول أكثرهم وهو المشهور عن الصوفية ــ التفريق بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق[1]، يقول الإمام ابن تيمية: ". . وهو قول الكلابية أئمة الأشعرية فيما ذكره أبو علي الثقفي وغيره . . . لكن ما أدري هل ذلك قول ابن كلاب نفسه أو قالوه هم بناء على هذا الأصل المستقر عندهم"[2].

والمقصود أن ابن كلاب بنى قوله في الصفات على الأصول الكلامية مع ما عنده من عناية بالأصول السمعية ومال إلى السنة والجماعة لكنه لم يسلك سبيلهم المحض و لم تتحقق له موافقة أقوالهم.

والظن أن ابن كلاب ليس له عناية بموافقة أهل الحديث أو مخالفتهم، وهذا من الفروق بينه وبين أبي الحسن، حيث كان الأشعري مختصا بالانتساب لأهل الحديث وأعيان أئمتهم كأحمد بن حنبل كما يذكر ذلك في مقدمة الإبانة [3]، ويذكر نحوه في المقالات ومع أن ابن كلاب ــ كما تقدم ــ أقرب في أصوله في الجملة إلى أهل السنة والحديث إلا أنه لم يكن له عناية بالأخذ عنهم وموافقتهم، وكان مستقلا بطريقته الكلامية التي اختص بها وذاعت بعده، وإن كان اعتباره لأهل الحديث فوق اعتباره للمعتزلة بكثير، وهو أكثر تحقيقا من الأشعري في أكثر الأصول، والأشعري أكثر عناية بالانتساب للسنة والجماعة لما اختص به من الانتساب لأعيان أئمة الحديث، وأظهر عناية بنصر مقالات السلف والأئمة والثناء على طريقتهم.

---

(١) انظر خلق أفعال العباد للبخاري (١٨٣ــ ١٨٨)، ومنهاج السنة (٢/٢٩٨ ــ ٢٩٩) .

(٢) منهاج السنة (٢/٢٩٩) .

(٣) الإبانة للأشعري (١٤) .

المبحث الرابع : موقف ابن كلاب من المعتزلة بين النظرية والواقعية .

لئن كان من المتحقق ــ كما تقدم ــ أن ابن كلاب لم يكن له عناية بموافقة أهل الحديث أو مخالفتهم، وإن كان في نفس الأمر وقع في هذا وذاك وكان يعتبر مسمى "الجماعة" ويطلق وأصحابه كالحارث ذم "أهل البدع" فإن الشأن هنا في موقف ابن كلاب من المعتزلة فإنه يختلف، إذ من المتحقق تماما أنه من جهة الانتساب لم يكن ينتسب إليهم ولا إلى أحد أئمتهم، بل هو في كتاب الصفات لما ذكر قول نفاة العلو جعل هذا مذهب الجهمية وتكلم في نقضه والذم لأهله، ومن المعلوم أن أئمة نفاة العلو في عصره هم المعتزلة، وإن كان نفي العلو ليس مختصا بهم فلعله هنا يسلك مسلك الأئمة في تسمية نفاته جهمية من أي الطوائف وقعوا، إذ مسمى التجهم عند هؤلاء يطلق على نفاة الصفات وإن كانوا من المخالفين للجهم بن صفوان في شيء آخر، وهذا شأن المعتزلة فإنهم مناقضون للجهم في أكثر الأصول كالقدر والإيمان والأسماء والأحكام، فأقوالهم على نقيض قول الجهم، وحتى في باب الأسماء والصفات فإنهم دونه في هذا وأحسن حالا منه إذ يثبتون له أسماء أنه حي عليم قدير[1]، وهذا مما يحكى فيه اتفاق المعتزلة، واختلفوا في غير ذلك[2] وإن كانوا متفقين على نفي سائر صفاته إذ لا يقوم بذات الرب صفة عندهم.

والمقصود أن المعتزلة لا ينتسبون للجهم حتى في باب الصفات وإن وافقوه وتصنيف ابن كلاب لكتاب "الصفات" و"خلق الأفعال" و"الرد على المعتزلة" صريح في بعده عن المعتزلة وعدم وفاقه لمذهبهم، أما موقف ابن كلاب من أصول المعتزلة فمن المتحقق أيضا أنه كان بعيدا عن كثير من أصولهم المحضة معنيا بالرد عليهم حتى أنه ألحق قول نفاة العلو بقول الملاحدة المحضة من الدهرية والثنوية.

وكان له شأن شديد مع المعتزلة، يقول السبكي نقلا عن ضياء الدين الخطيب والد فخر الدين الرازي: "ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبدالله بن سعيد

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١٥١ ــ ١٦١) .

(٢) المحصل للرازي (٢٣٢ ــ ٢٦٤) .

التميمي الذي دمر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه . . ."[1]، ولئن كان هذا موقف ابن كلاب من المعتزلة لكنه لما تكلم في تفصيل مقالته في الصفات وافق المعتزلة على أصلهم الذي بنوا عليه الصفات، وذلك أنه كان متكلما من كبار أئمة الكلام وله عناية بالنظر والعقليات حتى أسرف كغيره من المتكلمين فقرروا من الأدلة العقلية ما تأولوا به النصوص القرآنية والنبوية.

يقول الإمام ابن تيمية محصلا حقيقة موقف ابن كلاب من المعتزلة في الصفات: "وشبهة نفاة الكلام المشهورة أنهم اعتقدوا أن الكلام صفة من الصفات لا تكون إلا بفعل من الأفعال القائمة بالمتكلم ، فلو تكلم الرب لقامت به الصفات والأفعال، وزعموا أن ذلك ممتنع، قالوا: لأنا إنما استدللنا على حدوث العالم بحدوث الأجسام واستدللنا على حدوثها بما قام بها من الأعراض التي هي الصفات والأفعال، فلو قام بالرب الصفات والأفعال للزم أن يكون محدثا، وبطل الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وإثبات الصانع ، فقال لهم أهل السنة والإثبات: دليلكم هذا دليل مبتدع في الشرع لم يستدل به أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل قد ذكر الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أنه دليل محرم في دين الرسل وأنه لا يجوز بناء دين المسلمين عليه، وذكر غيره: أنه باطل في العقل كما هو محرم في الشرع وأن ذم السلف والأئمة لأهل الكلام والجهمية وأهل الخوض في الأعراض والأجسام أعظم ما قصدوا به ذم مثل هذا الدليل . . . ولما ظهرت مقالة الجهمية جاء بعد ذلك أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب يوافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى وعلوه على خلقه، وبين أن العلو على خلقه يعلم بالعقل واستواؤه على العرش يعلم بالسمع، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهما من المتكلمين المنتسبين إلى السنة والحديث، ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث وأن ابن كلاب يوافقهم في أكثرها، وهؤلاء يسمون

---

(١) الطبقات للسبكي (٢/٣٠٠) وإن كان يلاحظ أن السبكي وغيره من الأشاعرة يستعملون "أهل السنة" في الصفاتية .

الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة ، لكن ابن كـــلاب وأتباعـــه لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلـــق بمشـــيئته وقدرته ، فكانت المعتزلة تقول لا تحله الأعراض والحوادث، وهم لا يريدون بـــالأعراض الأمراض والآفات فقط، بل يريـــدون بذلـــك الصفـــات ولا يريـــدون بـــالحوادث المخلوقات ولا الأحداث المحيلة للمحل ونحو ذلك مما يريده الناس بلفظ الحوادث، بـــل يريدون نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، فلا يجوزون أن يقـــوم بـــه خلق ولا استواء ولا إتيان ولا مجيء ولا تكليم ولا مناداة ولا مناجاة ولا غير ذلك ممـــا وصف بأنه مريد له قادر عليه.

وابن كلاب خالفهم في قولهم: لا تقوم به الأعراض، وقال: تقوم بـــه الصفـــات ولكن لا تسمى أعراضاً، ووافقهم على ما أرادوه بقولهم: لا تقوم به الحوادث من أنـــه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته، فصار من حين فرّق هذا التفريق المنتســـبون إلى السنة والجماعة القائلون بأن القرآن غير مخلوق، وأن الله يُرى في الآخـــرة وأن الله فوق سماواته على عرشه بائن على خلقه على قولين ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره"[1].

وبهذا التفصيل يتبين موقف ابن كلاب من المعتزلة في هذا الأصل ــ الصفـــات ــ إذ كان يشاركهم في بعض أصولهم الكلامية، بل كان يصوِّب دليل الأعراض ويلتزمـــه ولهذا التزمه الأشاعرة بعده، وإن كان الأشعري منعه في آخر أمره، وهو دليل مبني على مقدمات هي محل جدل وإبطال في العقل والشرع، وهو مبني على قيـــاس الشـــمول والتمثيل وليس هذا محل ذكره[2]، إنما المقصود أن مجادلة عبدالله بن كـــلاب في دليـــل الأعراض ضعيفة فإنه سلّم به لكنه يقول: العرض ما يعرض ويزول ولا يبقى زمـــانين، وبهذا أثبت الصفات اللازمة إذ هي ليست أعراضاً عنده، وهذا رد ضعيف[3] فإن هـــذا الدليل إنما نشأ على الأصول الكلامية، وتقرر عند المسلمين بالمقدمات الكلامية المتلقـــاة عن الفلاسفة، وليس هو من الأصول المحصلة بالشرع أو باللغة، فمدلول مقدماته علـــى

---

(١) الفتاوى (٦/٥١٩ ــ ٥٢١) .

(٢) سيأتي شرح هذا الدليل تفصيلاً في الباب الثاني الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٣) الفتاوى (١٢/٣١٩).

حدود ورسم الفلاسفة، وليس على حد ورسم أهل الشريعة واللغة، ولهذا لم يتكلم بهذا الدليل أحد من أهل الشريعة المحضة واللغة، وسائر من يقول به هو من أهل الكلام.

ولما كان الأمر كذلك فالفلاسفة لما تكلموا في الموجودات قالوا: هي أعراض وجواهر وربما قالوا وأجسام على خلاف يطول بينهم في المقصود بالجسم وثبوت الجوهر الفرد، إنما المقصود أن ابن كلاب يلزمه أن يكون من الموجودات المخلوقة ما ليس جوهراً (أو جسماً) ولا عرضاً، وهذا لا يمكنه إثباته بالمقولات اللفظية، فإن الماهية هنا تقع ولا بد على المقابلة، أما إذا أمكن الاصطلاح بما هو غير هذا فإنه يقع في النظر أن تخص الأعراض بغير ما ذكر ابن كلاب.

وأئمة الكلام الكبار كأبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام وجعفر بن حرب لهم أقوال في علة تسمية المعاني أعراضاً[1]، وإن كان وصف الأعراض بأنها لا تبقى ليس مخصوصاً بابن كلاب، بل هو قول مشهور في سائر الطوائف حتى المعتزلة فإن النظام من أساطينهم الكبار يقول بذلك، وهو قول أبي القاسم البلخي وغيرهم[2] فضلاً عن متكلمة الصفاتية الذين هم في الجملة على هذا القول، بل حكى ابن الخطيب الرازي في المحصل اتفاق الأشاعرة على هذا[3]، وتكلف أبو المعالي في الشامل في تحقيق هذا القول وتصحيحه في شرح مطول[4]، ذكر محصله في الإرشاد[5]، وهذا الذي اعتمده كبار متقدميهم ومحققيهم كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[6] وغيره[7].

ومحصل الحال أن عبدالله بن سعيد إمام له علم وفضل ودين، وإن كان في كلامه شيء من أصول الجهمية والمعتزلة، ولقوله أثر بالغ في غلط طوائف من المنتسبين للسنة والجماعة من النظار والفقهاء.

---

(١) المقالات للأشعري (٢/٥٦ ــ ٥٧) .

(٢) المقالات (٢/٤٦ ــ ٤٧) .

(٣) المحصل (١٦٢) .

(٤) الشامل (١٨٦ ــ ٢٢٦) .

(٥) الإرشاد للجويني (٤٤ ، ١٣٨) .

(٦) التمهيد للباقلاني (٣٨) .

(٧) المواقف للأيجي (١٠١) .

وأئمة السنة الكبار كأحمد وغيره وإن كان يقع في كلامهم إطلاق التجهم فيمن يوافق الجهمية فيما هو دون موافقة ابن كلاب لهم ـــ في نفيه الصفات الفعلية ـــ كالمسائل المجملة التي تكلم من تكلم بها من النفاة فإنما يعنون بذلك موافقته لهم لا أنه يكون جهمياً، مثله مثلهم، وحكمه حكمهم، يقول الإمام ابن تيمية: "وأما ابن كلاب والقلانسي والأشعري فليسوا من هذا الباب ـــ يعني النفاة المحضة للصفات ـــ بل هؤلاء معروفون بالصفاتية، مشهورون بمذهب الإثبات، لكن في أقوالهم شيء من أصول الجهمية، وما يقول الناس إنه يلزمهم بسببه التناقض وأنهم جمعوا بين الضدين وأنهم قالوا ما لا يعقل، ويجعلونهم مذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، فهذا وجه من يجعل في قولهم شيئاً من أقوال الجهمية، كما أن الأئمة ـــ كأحمد وغيره ـــ كانوا يقولون: افترقت الجهمية على ثلاث فرق، فرقة يقولون: القرآن مخلوق، وفرقة تقف ولا تقول مخلوق وغير مخلوق، وفرقة تقول: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ومن المعلوم أنهم إنما أرادوا بذلك افتراقهم في مسألة القرآن خاصة وإلا فكثير من هؤلاء يثبت الصفات والرؤية والاستواء على العرش، وجعلوه من الجهمية في بعض المسائل: أي أنه وافق الجهمية فيها ليتبين ضعف قوله لا أنه مثل الجهمية ، ولا أن حكمه حكمهم، فإن هذا لا يقوله من يعرف ما يقول، ولهذا عامة كلام أحمد إنما هو يجهم اللفظية لا يكاد يطلق القول بتكفيرهم كما يطلقه بتكفير المخلوقية، وقد نسب إلى هذا القول غير واحد من المعروفين بالسنة والحديث كالحسين الكرابيسي ونعيم بن حماد الخزاعي والبويطي والحارث المحاسبي، ومن الناس من نسب إليه البخاري، والقول بأن اللفظ غير مخلوق نسب إلى محمد بن يحيى الذهلي وأبي حاتم الرازي، بل وبعض الناس ينسبه إلى أبي زرعة أيضاً ويقول إنه هو وأبو حاتم هجرا البخاري لما هجره محمد بن يحيى الذهلي والقصة في ذلك مشهورة . . ."[1].

فوقعت هذه المقالات لهؤلاء مع أن الإمام أحمد قال في رواية أبي طالب: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع.

---

(١) الفتاوى (١٢/٢٠٦ ـــ ٢٠٨) .

فإنه لم يرد تسمية من يقول ذلك بأنه جهمي أو من أهل البدع، إنما مراده أنها من مقالاتهم ، ومسألة أبي طالب على هذا الوجه، وإن كان بعض الحنبلية وغيرهم يقدح في صحتها أو يقولون إنه رجع عن ذلك، ولهذا كان طوائف من المنتسبين إلى السنة وأتباع أحمد من المتأخرين يقولون لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وهذا يقوله أبو عبدالله بن منـــدة وأبو نصر السجزي وأبو إسماعيل الهروي وغيرهم لما لم تصح عندهم رواية أبي طالب أو ظنوا رجوعه عنها، وإن كان المحقق أنها رواية صحيحة ثابتة يعتمدها الكبار من أئمـــة أصحابه كأبي بكر المروزي وعبدالله وصالح ابني الإمام أحمد، ومحقق متأخريهم في هـــذا الباب الإمام ابن تيمية، والإنكار على الطائفتين ليس مختصا بأحمد، فهو معروف عـــن غيره حتى المتكلمين المائلين إلى السنة والحديث كالأشعري والقـــاضي أبي بكـــر بـــن الطيب[1]، وإن كان أمثال هؤلاء المتكلمين لم يحققوا موجب إنكار أحمد لهذا المقالات.

وفي الجملة فهذه المسألة ــ الصفات الفعلية ــ من المهامات التي ضل فيها كثـــير من الفضلاء الكبار المعروفين بالديانة والعلم والصدق والورع في الأمة، وفي تفاصيلـــها الكلامية التي أدخلها أئمة الكلام من الاشتباه والإجمال، ويرد على الدلائل الكلاميـــة المقررة في نفيها من المعارضات العقلية المعلومة بالضرورة مما يستلزم وقوع أصحابهـــا في التناقض والاضطراب، وهذا يرد عليهم من كلام المثبتة أهل الحديث وشيء كثير مـــن كلام المعتزلة النفاة وكلام الفلاسفة، بل حقق كثير من الفلاسفة أنه يلزم منها القـــول بقدم العالم الذي هو مذهب طائفة من الفلاسفة كأرسطو ومن يتبعه من أهـــل الملـــة كأبي علي ابن سينا وغيره، وأئمة هؤلاء يقولون: إن الدلائل السمعية لا تدل على نفـــي هذا النوع من الصفات، وإنما هو مبني على دلائل عقلية، تكلم كبـــار متكلميـــهم في إبطالها، وهذا يذكره الرازي، وقرر في هذا الدليل المركب الذي اعتمده في كتبه الكبـــار كالمطالب العالية ونهاية العقول، وظن أنه قاطع في هذه المهامه، وهو عنـــد التحقيـــق أضعف من أدلة أصحابه التي أبطلها كما سيأتي بسطه ــ إن شاء الله[2] ــ بل إن ابـــن

---

(١) الفتاوى (٢٠٧/١٢ ــ ٢٠٩) .

(٢) سيأتي هذا في الباب الثاني الفصل الثاني .

الخطيب الرازي ذكر في كتبه أن هذا الإثبات يلزم سائر الطوائف، والتحقيق أن الخلاف فيه موجود في سائر الطوائف والله أعلم[1].

والمقصود هنا أن أبا محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب مقدم متكلمة الصفاتية وخيرهم في هذا الباب يذكر بما عنده من الهدى والحق ونصر السنة والرد على مخالفيها مع معرفة ما وقع عنده من الغلط والوهم، يقول الإمام ابن تيمية بعد أن ذكر هؤلاء الصفاتية أتباع ابن كلاب في هذا الأصل: "ثم أنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع والانتصار لكثير من أهل السنة والدين، ما لا يخفى على من عرف أحوالهم وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها، وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ويتجاوز لهم عن السيئات ﴿**ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾[2]، ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول ﷺ وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا: ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾[3]، ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده، وهو من البدع المخالفة للسنة، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو

---

(١) انظر في شرح هذه المسألة المجلد الثاني من درء التعارض كاملا ، والفتاوى (٢١٣/١٢ ــ ٢٣٤) ، وشرحا مفصلا في الفتاوى (٢١٧/٦ ــ ٢٨٧) .

(٢) الحشر :آية ١٠ .

(٣) البقرة : آية ٢٨٦

أصغر فيمن يعظمه هو من أصحابه، فقل من يسلم من مثل ذلك في المتأخرين لكثرة الاشتباه والاضطراب، وبعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة، الذي به يحصل الهدى والصواب، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب، ولهذا نجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها، فيقولون القول الموافق للسنة وينفون ما هو من لوازمه غير ظانين أنه من لوازمه، ويقولون ما ينافيه غير ظانين أنه ينافيه، ويقولون بملزومات القول المنافي الذي ينافي ما أثبتوه من السنة وربما كفروا من خالفهم في القول المنافي وملزوماته، فيكون مضمون قولهم: أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد لعدم تفطنه لتناقض القولين ويوجد في الحالين لاختلاف نظره واجتهاده "[1].

فهذا التحقيق في أمثال هؤلاء من جهة الحكم الديني، وإن كان هذا لا يستلزم ألا يحقق قولهم ويبين ما فيه من الغلط والفساد في العقل والشرع، فهذا باب آخر لا بد منه لكل من تكلم بما يعلمه من الحق ولا يصح أن يكون تعظيم أحد من بني آدم مانعا من قول الحق الذي بعث به الرسول ﷺ، فإن الحق أحق أن يتبع، لكن لا يتكلم في أحد إلا بما أذنت به الشريعة، فلا يقصر في بيان الحق، ولا يستطال على الخلق.

(١) درء التعارض (٢/١٠٢ ــ ١٠٤) .

الفصل الثاني

التداخل العقدي في مدرسة أبـــي منصـور المـاتـريـدي
وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول :

التعريف بأبي منصور الماتريدي وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الثاني :

التداخل في أصول الماتريدي .

المبحث الثالث :

أثر مدرسة الماتريدي في الحنفية.

المبحث الرابع :

حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية.

الفصل الثاني : التداخل في مدرسة أبي منصور الماتريدي ، وأصوله العقدية مجملة.

المبحث الأول : التعريف بأبي منصور وأصوله العقدية مجملة :

التعريف بالماتريدي

هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ، نسبة إلى ماتريد ويقال ماتريت[1]، وهي بلد قريب من سمرقند وهي بلد عظيم فيما وراء النهر[2]، ولذا ينسب إليها الماتريدي فيقال: السمرقندي ، وما وراء النهر بلاد عظيمة شاسعة من بلاد العجم، ويراد بالنهر هنا: نهر جيحون، وهي بلاد شاع فيها العلم والنظر والمعارف، وظهر منها أئمة كبار في الحديث والأصول والفقه والنظر والفلسفة[3]، وجمهور هذه البلاد وقع تحت سلطة الشيوعية والماركسية في العصر الحديث وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي الشيوعي بقي كثير من هذه البلاد على غير استقرار وما يزال للشيوعية دولة على كثير بل ربما أكثر هذه البلاد، وسمرقند اليوم مدينة في الجمهورية الأزبكية .

وقال بعض من ذكر الماتريدي: الأنصاري[4]، وهذا يُفهم منه نسب له في الأنصار والمتبين خلاف هذا، وقيل: إنّ هذا نسب لأحد شيوخه وهو أبو نصر العياضي إذ كان ـــ كما قيل ـــ من نسل الأنصار.

وفي الجملة فهذه النسبة ليست مشهورة عند من ترجم له وجمهورهم من الحنفية والغالب فيمن ثبت نسبه في العرب فضلاً عن الأنصار أنه يحقق ذلك ويعرف عند من يذكره ويعرف به.

و لم يتحقق في مصادر ترجمته ذكر وقت ولادته لكن المتحقق أنّ وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة، وعلى هذا الأكثر، وقيل سنة ست وثلاثين[5]، ومن شيوخ أبي منصور محمد بن مقاتل ذكر أنه توفي سنة ٢٤٨ هـ[6] فعليه لا بد أن تكون ولادة أبي

---

(١) انظر أصول الدين للبزدوي (٢، ٣)، التمهيد للنسفي (١٦)، الجواهر المضية(٣/٣٦٠)، الفوائد البهية (١٩٥).

(٢) انظر معجم البلدان (٥/٣٢)، الأنساب للسمعاني (٤٩٨)، مسالك الممالك للاصطخري (٢٩٠).

(٣) انظر الأنساب للسمعاني (٤٩٨) ، مسالك الممالك (٢٨٨) .

(٤) انظر إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٥/٢) .

(٥) انظر إشارات المرام (٧) ، كشف الظنون .

(٦) ميزان الاعتدال للذهبي (٤/٤٧) .

منصور الماتريدي قبل ٢٣٨هـ وليس قبلاً بعيداً؛ فإنه لم يذكر له اختصاص بامتداد العمر.

نشأ الماتريدي في بلاد ما وراء النهر وأخذ عن علماء تلك البلاد، ومن أخص شيوخ أبي منصور الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي وهو من أئمة الحنفية الكبار ومن أصحاب محمد بن الحسن ومتابعيه[١]، ومنهم أبو نصر العياضي أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل، بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري ـ هكذا ذكر له من النسب والله أعلم بصحة ذلك ـ وكان من كبار أئمة الحنفية وفقهائهم وكان له جهاد معروف حتى قتل صبراً في يد العدو ويذكر له ورع وتقوى وديانة عظيمة، وذكر له شأن مع المخالفين في أصول الدين وصنف في ذلك[٢]، ومنهم: أبو بكر الجوزجاني أحمد بن إسحاق، ومنهم: نصير بن يحيى البلخي كان حنفياً فقيهاً نظاراً[٣]، هؤلاء أخص شيوخ أبي منصور الماتريدي وسائر هؤلاء الأعيان من الحنفية، و لم يعرف أحد منهم بطريقة مختصة في أصول الدين لكن من البيِّن أنهم مائلون إلى طريقة المتكلمين.

وأبو منصور نشأ ـ كما تقدم ـ في بلاد ما وراء النهر، وقد فتح المسلمون هذه البلاد سنة ثلاث وتسعين وظلت تبعاً للدولة الأموية ثم العباسية حتى عهد المأمون حيث جعل أمراء تلك البلاد أولاد أسد بن سامان، وكانوا تابعين لبغداد حتى سنة إحدى وستين ومائتين فأقاموا الدولة السامانية وهي كما يقول ابن الأثير: "من أحسن الدول سيرة وعدلاً"[٤]، وكذا قال ابن خلكان: "وأما الملوك السامانية فكانوا سلاطين ما وراء النهر وخراسان، وكانوا أحسن الملوك سيرة، ومن ولي منهم كان يقال سلطان السلاطين لا ينعت إلا به، وصار كالعلم لهم وكان يغلب عليهم العدل والدين

---

(١) انظر ميزان الاعتدال (٤٧/٤)، إتحاف السادة المتقين (٥/٢)، الجواهر المضية (٣٧٢/٣)، الفوائد البهية (٢٠١).

(٢) انظر الجواهر المضية (١٧٧/١) ، إتحاف السادة المتقين (٥/٢) ، الفوائد البهية (٢٣) .

(٣) انظر الفوائد البهية (١٤) ، إتحاف السادة المتقين (٥/٢) ، الجواهر المضية (١٤٤/١) .

(٤) الكامل (١٤٩/٩) .

والعلم"[1]، والمتحصل أن هؤلاء السلاطين أظهروا المعارف والعدل.

وهي من البلاد التي شاع فيها ظهور المقالات والطوائف حيث كان للمعتزلة في تلك البلاد ظهور وشهرة، ويدل على هذا عناية الماتريدي نفسه في كتاب التوحيد وتفسيره بالرد على المعتزلة، كما كان فيها طائفة من الخوارج وطائفة من اليهود والنصارى كما يذكره المقدسي في "أحسن التقاسيم"[2]، ويذكر ابن النديم[3] أنّ فيها جماعة من الثنوية، ومما يقويه رد الماتريدي عليهم في كتاب التوحيد كما كان يظهر بين الحنفية ــ وهم الغالب في تلك البلاد إلى اليوم ــ والشافعية عصبيات وشدة في الحال[4].

والمتحقق أن مذهب أهل الحديث ــ السلف ــ في أصول الدين لم يكن إذ ذاك شائعاً في تلك البلاد، وإن كان من القريب شيوع الانتساب للسنة والجماعة في مقابل المعتزلة ، وهي النسبة المعروفة عند أئمة الماتريدية .

والمتحقق عند قراءة ما كتبه أبو المنصور الماتريدي في كتاب "التوحيد" و"التفسير" أن الماتريدي رسم مدرسة تمثل اتجاهاً عقدياً مستقلاً، وإن كانت تشترك مع بعض المدارس العقدية في شيء ما إلا أن ظهور الاختصاص بيّن فيها، وإذا قرأت كتاب التوحيد لأبي منصور بتأمل تخرج بيقين علمي: أنه ليس كتاباً من كتب أهل السنة والحديث، وليس كتاباً من كتب المعتزلة وليس كتاباً من كتب الكلابية وليس كتاباً من كتب الأشعرية حتى وإن كان الأشعري معاصراً له.

ولهذا كان من المتحقق أن أبا منصور الماتريدي يعتبر ممن صاغ منهجاً عقدياً ليس على مثال سابق في مجموعه وإن كان مركباً من أصول سبقته، وعليه فليس من الغريب أن تختص طائفة به في أصول الدين باسم "الماتريدية"، ولئن كان من المتحقق والمتقرر اختصاص الإمام أبي الحسن الأشعري بطائفة في أصول الدين عرفت "بالأشعرية" فإن إمكان ذلك وتحققه في الماتريدي كذلك، بل إن الماتريدي أكثر استقلالاً من أبي الحسن

---

(١) وفيات الأعيان (٤/٢٤٥) .

(٢) أحسن التقاسيم (٣٢٣) .

(٣) الفهرست (٤٧٢ ــ ٤٧٤ ، ٤٨٤) .

(٤) أحسن التقاسيم (٣٢٣) .

الأشعري في تقريره لأصوله، إذ ليس له عناية بالانتساب لأحد إلا الأحناف أو أبا حنيفة، وهذا انتساب صوري أكثر من كونه يعطي دلالة عقدية حتى عند الماتريدي نفسه فلا يستطيع أن يطوع أبا حنيفة لموافقته لأصوله ولا أن يطوع أصوله لموافقة أبي حنيفة خاصة أن أبا حنيفة ــ رحمه الله ــ لم يشتهر له كلام مفصل في أصول الدين كما وقع للأئمة الثلاثة "أحمد ومالك والشافعي"، ولهذا صار الأحناف، مع اختلاف منازعهم كلٌّ يدعيه.

والمقصود أن الاستقلال الذي يظهر في كتاب أبي منصور "التوحيد" في جانبه النظري "الانتمائي" والعلمي "الحقيقة العلمية" لا يمكن أن يقع قدره في كتب أبي الحسن الأشعري خاصة مصنفاته المتأخرة "كالرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة"، وحتى "مقالات الإسلاميين" الذي يعلن فيه تدينه بمذهب أهل الحديث مطلقاً[1].

ولئن كان الأمر كذلك، وأبو الحسن معاصراً للماتريدي، ومع هذا فلم يقع لمدرسة الماتريدي من الظهور والانتشار ما وقع لمدرسة أبي الحسن الأشعري ، فهذا لا يُشْكِل على ما تقدم، بل إن الاستقلال الذي تميز به الماتريدي عن الأشعري من أخص مقتضيات ذلك، فالماتريدي مثلاً لا يعتني بالانتساب لأهل الحديث الذين وقفوا في وجه المعتزلة فضلاً عن غيرهم، فيما نجد الأشعري منتسباً لهم مختصاً بأعيان أئمتهم كالإمام أحمد بن حنبل[2]، ولهذا كان من السهل والممكن أن يتسمى الأشاعرة بـ "أهل السنة والجماعة" وكان من السهل أن يعز على كثير من المنسبين للسنة والأئمة من الحنبلية والشافعية والمالكية عدم تحقيق مقالة أهل الحديث في بعض المسائل؛ بل فرض كثير منهم أن مقالة الأشعري هي مقالة أهل السنة أو أحد مقالتي أهل السنة، وهذا يقع عند كثير من أعيان الطوائف الذين لا ينتسبون للأشعري، بل كثير من هؤلاء ليسوا من الشافعية، ولا ترى هذا يقع لأبي منصور الماتريدي.

والمقصود أن استقلال الماتريدي خاصة عن أهل الحديث هو من أخص الأسباب في عدم شيوع مذهبه في غير الأحناف وخاصة البلاد العجمية، ولهذا لم يكن لأبي

---

(١) المقالات للأشعري (١/٣٤٥ ، ٣٥٠) .

(٢) الإبانة للأشعري (١٤) .

منصور الماتريدي شيوع حتى في كتب التراجم، فإن أمهات هذه الكتب لم تترجم له كابن خلكان في "وفيات الأعيان" والصفدي في "الوافي بالوفيات" والسمعاني في "الأنساب" والذهبي في "سير أعلام النبلاء" والحافظ ابن حجر في "لسان الميزان" فكل هؤلاء لم يترجموا للماتريدي، وحتى أهل التاريخ كابن الأثير في "الكامل" وابن كثير في "البداية والنهاية" وغيرهما لم يذكروا الماتريدي في أخبار تلك البلاد، وأعجب من هذا أن أئمة الفرق كالأشعري في "المقالات" والبغدادي في "الفرق بين الفرق" والشهرستاني في "الملل والنحل" وابن حزم في "الفصل" لم يذكروا أبا منصور الماتريدي، بل حتى الإمام ابن تيمية لم يتكلم تفصيلاً عن أبي منصور الماتريدي وأصوله، وإن كان وقع له إشارة يسيره في بعض أطراف المسائل في موضعين في "درء التعارض"[(١)] وفي بعض أجوبته.

ومما لا شك فيه أنه لا يمكن مقارنة مدرسة الماتريدية بمدرسة أبي الحسن الأشعري، فإن الماتريدي وإن كان وضع أصول مدرسته خاصة في كتاب "التوحيد" و"التفسير" إلا أنه لم يكن بالقدر الذي وضعه أبو الحسن في كتبه خاصة "المقالات" حيث عرض اختياراته فيما يسميه الأشعري نفسه "دقيق الكلام" وهذا النوع من المسائل والمقدمات له أهمية في معرفة أصول المذهب الأشعري في الإلهيات وغيرها، ولهذا عني الأشعرية بعد ذلك بدراسته وتقريره، وتميزوا عن الأشعري في المقالات أنهم بيَّنوا صلة ذلك في ترتيب نتائج المذهب الأشعري خاصة في الإلهيات، وهذا يقع في "التمهيد" للباقلاني و"الشامل" لأبي المعالي و"المواقف" للأيجي و"المطالب العالية" و"المحصل" للرازي وغيرها، هذا اعتبار بين الأشعرية والماتريدية.

واعتبار آخر أن الماتريدي لم يتحصل له أتباع كأتباع أبي الحسن الأشعري في العدد والانتشار في الأمصار وحتى في الحذق والإمامة خاصة في علم الكلام، هذا فضلاً عن موقع أبي الحسن "العراقي"، فإنه يفترق عن بلاد ما وراء النهر، وقد شاع في العراق تصويب مذهب أهل الحديث والأشعري ينتسب إليهم، ولذلك كان من أصحابه من لم يعرف بالكلام، وإنما عرف بالحديث كالبيهقي.

---

(١) درء التعارض (٤٤١/٧ ، ٤٤٢) ، منهاج السنة في موضعين (٣٦٢/٢ ، ٥٠٤) .

والمقصود أن من أخص أسباب عدم شيوع مذهب الماتريدي عدم وجود أئمة كبار يدافعون عنه كما تحقق لمدرسة أبي الحسن الأشعري، إذ ظهر له على مر تاريخ الأشعرية أئمة كبار من أبصر الناس بالفقه والأصول والنظر والجدل، وجمهورهم من الشافعية وخلق منهم من المالكية، ويتأثر بهم بعض الحنبلية والحنفية، وإن كان وجد في متأخري الأحناف أشعرية محضة، فليس في الحنبلية أشعري محض، بل هم أميز الطوائف بالسنة والهداية رحمهم الله جميعاً.

وهذا إنما يقرر حتى لا يفهم من شيوع الأشعرية أنّ الماتريدي لا يمثل استقلالاً في أصوله، بل هو ـ كما تقدم ـ أكثر استقلالاً من أبي الحسن الأشعري، وكلام أئمة الحنفية المتابعين للماتريدي تدل على عظم إمامته في هذا الباب "أصول الدين" عندهم، ولذا وصفوه: بإمام الهدى وإمام المتكلمين ورئيس أهل السنة ومصحح عقائد المسلمين[1]، وإن كانت هذه الأحرف فيها زيادات وإطراء.

ولذا من المرجح أن مذهبهم شاع في جميع بلاد ما وراء النهر، ومن أخص تلاميذ أبي منصور الماتريدي: الحكيم السمرقندي وإسحاق بن محمد بن إسماعيل القاضي وكان متصوفاً متكلماً فقيهاً واعظاً، وله تصنيف في نصرة مذهب الماتريدية[2]، ومنهم الحسن الرستغفني علي بن سعيد من كبار مشايخ سمرقند[3]، ومنهم أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي[4]، ومنهم أبو أحمد العياضي وهو ابن لأبي نصر أحد شيوخ الماتريدي[5]، هؤلاء أخص تلاميذ الماتريدي.

---

(١) انظر مفتاح السعادة (١٥١/٢) ، الفوائد البهية (١٩٥) ، أصول الدين للبزدوي (٢ ، ٣) ، إتحاف السادة المتقين (٥/٢) .

(٢) انظر الجواهر المضية (٣٧١/١) ، الفوائد البهية (٤٤) .

(٣) انظر الجواهر المضية (٥٧٠/٢) ، الفوائد البهية (٦٥) .

(٤) انظر الجواهر المضية (٤٥٨/٢) ، الفوائد البهية (١٠١) .

(٥) انظر الجواهر المضية (١٠/٤ ، ٢٦٩) .

أما مؤلفاته فأخصها عند الماتريدية التفسير المرسوم بـ "تأويلات أهل السنة"[1]، وأخص كتبه الكلامية العقدية "التوحيد" وهو جزء كبير جامع لأصول أبي منصور الماتريدي[2]، وهذا الكتاب يعد أكبر مصدر لمعرفة عقيدة الماتريدي، وقد صاغه الماتريدي صياغة علمية كلامية متميزة، وقراءة كتاب الماتريدي بتأمل تفيد أن الماتريدي كان واسع العلم بالأصول الكلامية، وله عناية باللغة، كما له عناية بمقالات المعتزلة ويظهر من جدله معهم في هذا الكتاب أنه كان بصيراً بأصول المعتزلة مجملة، وله معرفة مفصلة بحال بعض أعيانهم، ومن المتحقق أن الماتريدي ـ وهو المخالف لأهل الحديث في كثير من الأصول والمسائل ـ لم يتعرض لذكر مقالاتهم على وجهها الصحيح ومعارضتها، وهذا غالب على أئمة المتكلمين في سائر الطوائف إما أن لا يذكروا مذهب السلف أو يحكوه على غير وجهه عند ردهم له.

وينسب لأبي منصور الماتريدي "شرح الفقه الأكبر" المنسوب لأبي حنيفة، والراجح أن الشرح والمشروح لغير من نسبا إليه، ومن مطالعته يظهر أنه كتاب متأخر عن أبي منصور الماتريدي فإن فيه ذكراً لمقالات لم تظهر وتشتهر زمن الماتريدي.

ويذكر له من الكتب: الإيمان ، والمقالات، ورد الأصول الخمسة، والرد على المعتزلة، والرد على القرامطة، ورسائل أخرى في وعيد الفساق وغيرها، وله تصنيف في أصول الفقه.

وإذا نظرنا في كتاب "التوحيد" له فإنه يمكن معرفة أصوله العقدية على جهة الإجمال كالتالي:

---

(١) طبع جزء منه بتحقيق د/ إبراهيم عوضين والسيد عوضين .

(٢) طبع بتحقيق وتقديم د/ فتح الله خليف .

أصول الماتريدي العقدية مجملة

١ ـــ يطلق الماتريدي إثبات الأسماء لله ويقرر قصر ذلك على السمع وأنه لا يستلزم التشبيه لمجيء السمع به، والسمع لا يمكن أن يدل على ما هو تشبيه أو مستلزم له ، يقول في كتاب التوحيد: "الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله "الرحمن" ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد"[١]، وهذا التقرير من أبي منصور حسن في الجملة لكنه في مواضع من كتابه يفصل قوله في "أسماء الله" بقول يتبين به غلوٌ كلاميٌ ونزعة فلسفية صعبة، ويميل في تعليل هذا المقام تعليلاً يدل على أن الماتريدي يحمل اتصالاً فلسفياً[٢]، فضلاً عن كلامية غالية لا يقع ما هو مثلها في كلام أبي الحسن الأشعري، ويأتي شرح ذلك في المبحث الآتي عند الكلام على "التداخل في أصول الماتريدي"، وهكذا فيما يأتي من أصوله هنا فإن الغرض سوقها مجملة.

٢ ـــ لما كان الماتريدي معروفاً بالرد على المعتزلة وهم ـــ نفاة للصفات، فإن من المتحقق في كلام الماتريدي أنه "صفاتيٌ" وينتصر لهذا المعنى الكلي بالسمع والعقل فيقول: "أنكر قوم أن يكون صفة لله ذاتية يوصف بها . . . وظنوا أن ذلك يوجب التشابه . . . وأما الأصل عندنا أن لله . . . صفات ذاتية يوصف بها نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها "[٣]، ويقرر الماتريدي رداً مطولاً على منكري الصفات المعتزلة، وما قيل في الأسماء يقال في الصفات وحقيقة موقف الماتريدي منها.

(١) التوحيد للماتريدي (٩٣ ، ٩٤ ، ٦٥ ، ٢٤ ، ٤١ ، ٤٤) .

(٢) أنظر ذلك في التوحيد (٩٣ ـــ ٩٥) .

(٣) التوحيد لماتريدي (٩٣) .

وأيضاً فإن الماتريدي يتحقق عنده ثبوت ثمان صفات فقط "الحياة، والكلام والبصر، والسمع، والإرادة، والعلم، والقدرة، والتكوين" أما الصفات الفعلية والخبرية وبقية الصفات اللازمة كالعلو فإن الماتريدي لا يقول بثبوتها[1].

٣ ــ الرؤية: لما كان الماتريدي لا يقول بإثبات علو الله واستواءه على عرشه فإنه لما أراد أن يثبت الرؤية تعذر عليه هذا الجمع حتى قال مذهباً يعلم العقلاء بطلانه وتعذره في العقل، يقول: "القول في رؤية الرب عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير "[2]، ثم استدل باستدلال حسن من السمع فقال: "فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾[3]، ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة؛ إذ يدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الإدراك وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية لا معنى له"[4]، ثم ذكر حججاً من القرآن والحديث على ثبوت الرؤية وطريقته في الاستدلال هنا حسنة في الجملة.

ثم ذكر بحثاً بينه وبين المعتزلة ، ثم أتى فقال: "فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك"[5] وهذا تجريد من جنس ما يقع في كلام أبي علي ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة.

٤ ــ يثبت الماتريدي أصول القدر الكبار إجمالاً وهي أن الله علم ما كان دوماً سيكون، ودخل في عموم ذلك أفعال العباد، وأنّ الله كتب في الذكر كل شيء ودخل

---

(١) انظر التوحيد (٤٧ ، ٥٣ ــ ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ــ ٨٥)، تأويلات أهل السنة "تفسير الماتريدي" (٨١ـــ ٨٤ ، ٢٦٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٧٧ ــ ٨٥) .

(٣) الأنعام: آية ١٠٣.

(٤) التوحيد للماتريدي (٧٧) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٨٥) .

في ذلك أفعال العباد، وأنّ الله خالق وما سواه مخلوق، وقد دخل في ذلك أفعال العباد، وأنّ كل شيء بمشيئته سبحانه وقد دخل في ذلك أفعال العباد خيرها وشرها "[1].

ويعني بتقرير "خلق أفعال العباد" بمقتضى الشرع والعقل فيقول: "الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال قوله: ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور * ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾[2]، فلو لم يكن جلّ ثناؤه خالقاً لما يجهر ويخفي لم يكن ليحتج به على علمه ، ومعلوم جواز الجهل من غير الذي يفعله لم يكن للاحتجاج به بفعل سواه معنى . . ."[3]، ثم أطال الاستدلال على خلق الأفعال بما وقع له من السمع والنظر مما جمل فيه قوله وحسن ومما لا يتابع عليه أو تكلفه[4].

فهذا شأن يفارق به القدرية المعتزلة وغيرهم، أما شأنه مع مثبتة القدر فيقع في كلامه عن قدرة العبد واستطاعته. يقول الماتريدي قاصداً التوسط بين الجبر والقدر: "ومنهم من حقق الأفعال للخلق وبها صاروا عصاة تقاة، وجعلوها لله خلقاً اعتباراً بما سبق من الإضافة إلى الله جلّ ثناؤه مرة وإلى العباد ثانياً، والمذكور المضاف إلى العباد هو المضاف إلى الله تعالى لا غير بمعنى يؤدي إلى اختلاف الجهة في العقل نحو الإضلال والإزاغة والهداية والعصمة ثم الإنعام والامتنان ثم الخذلان والمد ثم الزيادة من الوجهين ثم الطبع والتيسير ثم التشريح والتضييق، ومحال وجود هذه الأحوال على وجود مضادات ما يوصف بها وإضافة الاهتداء والضلالة والرشد والغي والاستقامة والزيغ إلى الخلق، وكان في وجود أحد الوجهين تحقيق الآخر، إذ لا يضاف الذي أضيف إلى الله مطلقاً مع إضافة أضداد الواقع عليه معانيها، ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق، دليل ذلك أن فعل الله تعالى في التحقيق خلقه، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء

---

(١) التوحيد للماتريدي (٢١٥ ، ٣١٤) .

(٢) سورة الملك (١٣ ، ١٤) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٢٥٤) .

(٤) أنظر شرح ذلك في التوحيد للماتريدي (٢٢٥ ــ ٢٥٦) .

وفُهم من الذي منهم من العبد فعله وكسبه نحو أن نقول: خلق الشرح والضيق وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك فمثله الأول مع ما لو جاز صرف أحد الوجهين عن حقيقة المفهوم أو الأسباب أو الأحوال، فالآخر مثله، وكل ذلك مجاز لا حقيقة ولذلك جاء مقابلة القولين من الجبرية والقدرية . . . والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً به كما قال: ﴿**خالق كل شيء**﴾[1] وقال: ﴿**وهو على كل شيء قدير**﴾[2]، وليكون عدلاً متفضلاً كما قال:﴿**وما ربك بظلام للعبيد**﴾[3] وقال: ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً**﴾[4]، ثم الدليل على لزوم القول بهذا مع ما فيما بيّنا كفاية وجود أحوال في أفعال العبد لا يبلغها أوهامهم ولا يقدرها عقولهم وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ومن الوجه الثاني لهم ..." [5].

٥ ـــ يذهب أبو منصور إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب ويقرر ذلك بأنواع من الدلالات ذاماً مقالات من خالفه مدعياً أن ما ذكر "تنقض على المعتزلة والخوارج والكرامية والحشوية مذهبهم على اختلاف مذاهبهم"[6]، ويقول مقرراً المذهب عنده: "مسألة في الإيمان، قال قوم: الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس في القلب شيء"، قال أبو منصور ـــ رحمه الله ـــ: ونحن نقول وبالله التوفيق: "أحق ما يكون به الإيمان القلوب بالسمع والعقل جميعاً"[7]، ثم شرح أدلته وتلك آيات تدل على وقوع الإيمان في القلب، وذكر دليل العقل بقوله: "وأما العقل فلأنه ديني والأديان تعقد وما به اعتقادات الأديان القلوب، وكذلك المذاهب مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق"[8]

(١) الأنعام : آية ١٠٢ .

(٢) الأنعام : آية ١٧ .

(٣) فصلت : آية ٤٦ .

(٤) النساء: آية ٨٣.

(٥) التوحيد للماتريدي (٢٢٨ ـــ ٢٢٩) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

(٧) التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

(٨) التوحيد للماتريدي (٣٧٧) .

وليس من شأن هذا المقام ذكر حججه والقول فيها، فإن الغرض ذكر أصوله مجملة إلا أنه يصح القول بأن ما ذكره من الحجج في الجملة مسلم لكنه لا يدل على أكثر من كون الإيمان يكون في القلب، وليس في الحجج ما يستلزم القصر عليه، وما ذكره من الجواب عن بعض ما أورد من حجج غيره فهو جواب مبني على لزوم مذهبه في نفس الأمر وإلا عاد النظر في سائر ذلك إن سلّم بالإمكان[1].

ويعقد الماتريدي بعد ذلك مسألة يقرر فيها الفرق بين المعرفة والتصديق فيقول: "وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق، وإنما يكون به معرفة خاصة، والأصل أنه يكون وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول: إن الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب أو تغطية، فضد المعرفة في الحقيقة النكرة والجهالة، ومن كان جاهلاً بشيء أو منكراً له من حيث المعرفة مكذب على ما قاله قوم منكرون أي لا يعرفون، وكذلك كل من جهل حقاً لا يوصف بالتكذيب له، ثبت أن للإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما، فكذلك لكل معنى ليس للآخر في التحقيق . . ."[2]، إلى آخر تقريره في ذكر هذا الفرق.

ولما تكلم في الاستثناء في الإيمان قال: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه؛ لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى فعلى ذلك أمره في الجملة"[3].

وذكر الأقوال في الفرق بين الإسلام والإيمان وقرر مذهبه في هذا بقوله: "وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام إنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان . . ."[4].

٦ ــ وفي مسألة الأسماء "مسمى مرتكب الكبيرة من المسلمين" والأحكام "حكم

---

(١) أنظر تفصيل قوله في التوحيد (٣٧٣ ــ ٣٧٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٣٨٠) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٨٨) .

(٤) التوحيد للهروي (٣٩٤) .

مرتكب الكبيرة في الآخرة" يقرر الماتريدي في كلام طويل[1] يقول فيه: "اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة أو شدة الغضب والحمية أو رجاء العفو والتوبة من غير استحلال منه ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى فمنهم من جعله كافراً، ومنهم من جعله مشركاً، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر، ومنهم من يجعله منافقاً ومنهم من جعله مؤمناً على ما كان عاصياً بما فعل فاسقاً به من غير أن يطلق له اسم الفسق والفجور إلا مع من يعلم ما به سمى ذلك، ويرى أن يكون لله تعذيبه قدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له في العبودية وغيره من الحسنات . . ."[2]، والقول الأخير هو مذهبه الذي انتصر له[3].

٧ ــ ولما تكلم الماتريدي عما به تثبت نبوة الأنبياء جرى على غير ما هو مشهور عند أئمة الكلام المعتزلة منهم والصفاتية ، ولذلك صارت هذه المسألة من أوضح المسائل التي خرج أئمة الماتريدية بعده فيها عن قول إمامهم[4] مع أن الغالب عليهم أنهم متابعون له ليس الأمر عندهم كما هو عند أصحاب الأشعري، ذلك أن الماتريدي يقول: "الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك ولا تربيتهم تبلغ ذلك على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاماً شريفاً ويجعلهم أمناء على العيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له إما لإلف وعادة على خلاف ذلك أو لشرف ونباهة في العاجل أو المطامع ومنال، وإلا فما من قلب إلا ويميل إلى دون هذا رتبته ومحله ولا قوة إلا بالله، والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في

---

(١) أنظر التوحيد من (٣٢٣ ــ ٣٧٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٣٢٩) .

(٣) التوحيد (٣٢٣ ــ ٣٧٣) .

(٤) أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٩٧) ، التمهيد للنسفي الماتريدي (٤٤) .

مثلها أو يبلغ في كنهها التعلم مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشأوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه"[1].

فالماتريدي يصل إلى أن ثبوت النبوة يكون بغير المعجزة وهذا ما خالف به المشهور عند طوائف المتكلمين، ولما وقع كلامه في نبوة نبينا محمد ﷺ قال: "ثم القول في نبوة الأنبياء وبخاصة في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالجوهر ثم بآيات حسية وعقلية ثم بموافقة ظهور الأحوال التي هي أحوال الحاجة إليه، فأما أمر الجوهر فقد بينا ابتداءه مع ما ذكر فيه أنه نظر إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن منه وإن كان أطيب ريحاً من المسك وألين من الحرير ، وكان يؤخذ بعرقه فينتفع به في الطيب . . . ثم الآيات الحسية، انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه . . . وأما العقلية فما بيّن الله من شأن القرآن الذي إنما يعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق من بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه ثم ما فيه من المحاجة في توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدعي ذلك . . ."[2]، إلى آخر ما يقرره في هذا المعنى يظهر به تميزاً لم يكن معروفاً غالباً عند أئمة الكلام في مثل هذا الباب، وله في هذا استطراد حسن في الجملة[3].

٨ ـــ ومن مسلمات الماتريدي كغيره من المفارقين للفلاسفة الإيمان بالمعاد البدني واليوم الآخر والجنة والنار وعذاب القبر ونعيمه والإيمان بآيات الساعة الكبرى[4].

فهذا الباب الذي قد يقال فيه "السمعيات" الأصل إقراره على ظاهره عند الماتريدي كغيره وإن كان تحقيق الإثبات على التفصيل الذي في الكتاب والسنة يعز تحققه في أئمة الكلام.

فهذا مجمل أصول أبي منصور الماتريدي الحنفي والله الهادي.

---

(١) التوحيد للماتريدي (١٨٨ ـــ ١٨٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٢٠٢ ـــ ٢٠٤) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٢٠٢ ـــ ٢١٠) .

(٤) التمهيد للنسفي (٨٨، ٨٩)، أصول الدين للبزدوي (١٦٣ـــ ١٦٦)، شرح الفقه الأكبر (١٠١ـــ ١٠٤).

المبحث الثاني : التداخل في أصول الماتريدي .

الوقوع على الأصول التي بنى عليها الماتريدي مذهبه، والمادة المذهبية التي تابع الماتريدي أصحابها أو مؤسسها على أقل الأحوال أمر عزيز، وذلك نظراً لأمور أحصها:

١ ـ عدم وضوح شخصية الماتريدي في التناول التاريخي، أي أن شخصية أبي منصور الماتريدي لم تحظ بدراسة تاريخية، فإن الناظر لكتب التراجم التي عنيت بذكر الأعيان ممن هم أحياناً دون أبي منصور الماتريدي لا يجد لأبي منصور ذكر فيها، وهذا تجده عند ابن خلكان في "وفيات الأعيان"، والصفدي في "الوافي بالوفيات" والسمعاني في "الأنساب" والذهبي في "سير أعلام النبلاء" وابن حجر في "لسان الميزان" وغيرهم، وكذا أئمة التاريخ كابن كثير في "البداية والنهاية" وابن الأثير في "الكامل" وابن العماد في "شذرات الذهب"، بل حتى أئمة المقالات كالبغدادي في "الفرق بين الفرق" والشهرستاني في "الملل والنحل" مع شدة استيعاب الشهرستاني للمقالات وكذا ابن حزم في "الفصل" مع قوة عنايته بالرد على المرجئة، وكلامه في هذا الباب من أجود الكلام، ونجد أن ابن حزم يجمع بين قول الأشعري في "التصديق" وقول الجهم بن صفوان "المعرفة" وجعل ذلك مذهباً واحداً[١]، والماتريدي في كتاب التوحيد من المفرقين بين المذهبين وله تعليل للإرجاء يشكل على كلام ابن حزم[٢]، وابن حزم عادة يتتبع مثل هذا، وحتى كتب تراجم الأحناف وقعت على ترجمته موقع الاختصار.

٢ ـ عدم تصريح الماتريدي بانتسابه لأحد وليس في شيوخه من يحمل استقلالاً عقدياً حتى يضاف إليه، إنما غاية ما عند الماتريدي انتسابان "أهل السنة"، و"الحنفية" وهاتان النسبتان لا تكشفان شيئاً كثيراً عن الماتريدي، ذلك أن مسمى "أهل السنة والجماعة" خاصة في ذلك العصر الذي عاش فيه الماتريدي (ت٣٣٣ هـ) وقع وصفاً وإضافة لمن رد على المعتزلة وأثبت ما هو من الصفات وقال بخلق الأفعال.

---

(١) الفصل (٢٢٧/٣) .

(٢) التوحيد (٣٨٠) .

وأما مسمى "الحنفية" فهذا لا يعني شيئاً عقدياً وهو شعار فقهي أكثر من كونه عقدياً، اللهم إلا على جهة الدعوى ومحاولة الوصل، وإلا فإنه لا أحد من الأحناف يستطيع بالمنطق العلمي المجرد أن يجعل أقوال الماتريدية بل الماتريدي وحده ولو في كتاب "التوحيد" الذي هو خاصة كتبه في هذا الباب هي أقوال أبي حنيفة، بل حتى ولا أقوال أبي يوسف أو محمد بن الحسن، وأبو حنيفة رحمه الله هو من كبار أئمة المسلمين وإمامته مجمع عليها في الفقه والرأي، لكن ليس له تصنيف في أصول الدين يصح إليه[1]، والمقصود أن الماتريدي لا يحمل انتماء عقدياً يمكن اعتباره كاشفاً لأصول الماتريدي ومادته العقدية.

ولهذين السببين وغيرهما فإن التعرف على المادة التي استقى منها الماتريدي نتائجه وأصوله والمنهج الذي اعتمده الماتريدي في تقرير الأصول يكون بتأمل كلام أبي منصور الماتريدي خاصة في كتاب "التوحيد"، وإذا أخذنا بالاعتبار أموراً ثلاثة:

١ ــ أن الماتريدي متكلم صرف وإمام من كبار أئمة الكلام، وإن لم يكن من المحققين.

٢ ــ أن الماتريدي شخصية مستقلة يزيد في التوحُّد، ولذلك قرر في مسائله ما يعلم أنه لم يسبق إليه على هذا التفصيل.

٣ ــ أن الماتريدي له معرفة بمقالات الناس من المسلمين وغيرهم، وإن كان مذهب السلف "أهل الحديث" يظهر من كتابه أنه لم يعرفه على أقل الأحوال على وجهه الصحيح، ويحمل سلاطة عند حكايته لما يظنه إياه ويذكره كثيراً باسم "قول الحشوية"[2]، لكن في الجملة فالماتريدي واسع المعرفة بالمقالات، فهو يذكر أقوال بعض أعيان المعتزلة خاصة، بعناية وتفصيل، وهم أخص من عني بالرد عليهم، كما يذكر أقوال المرجئة، والخوارج وغيرهم من الإسلاميين[3]، كما له عناية بذكر مقالات غير

(١) نسب إليه الفقه الأكبر ، ورسالة في الإيمان تسمى " الوصية" ولا يصحان.

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٨ ، ٣٨١) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٨) .

المسلمين فيذكر مقالات من أقوال الديصانية[1]، والمنانية[2] وغيرهم[3] من الثنوية وعرض لمقالات ابن الراوندي[4] الذي خلع الاعتزال ومال للإلحاد حتى صنف ابن الخياط المعتزلي الانتصار رداً عليه، بل عرض حتى لأقوال النصارى في المسيح ورد عليهم[5]، وأقوال السمنية من الدهرية[6]، والسوفسطائية[7]، والدهرية[8]، ورد عليهم، ومن المعلوم أن أئمة المعتزلة سبقوا الماتريدي إلى الرد على هؤلاء[9] في الجملة، ومن المتعذر التحقق من أصالة الماتريدي في رده على هذه الطوائف، وإن كان يتحقق أنه مستفيد من المعتزلة ولا بد.

فإذا اعتبرنا هذه الأمور ونظرنا فيما قاله أبو منصور في "التوحيد" أمكن القول: بأن في كلامه مادة سنية، ومادة اعتزالية، ومادة كلابية، ومادة فلسفية، ومادة كلامية من نسجه وتحصيله.

وهذا ما يمكن تفصيله في النظر في أصول الماتريدي ومقالاته:

فمن المتحقق أنه لم يكن على طريقة أهل الحديث في أصول الاستدلال حيث يعتبرون السمع، والعقلُ عندهم يقع تابعاً للسمع وليس شيء مما جاء به السمع يعارض العقل حتى يفرض تأويله، كما أنه لم يكن على طريقة المعتزلة العقلية بل هو يعتبر السمع على الاستقلال والعقل على الاستقلال، ولهذا لما يبيِّن قوله في الأسماء والصفات صار يعتمد السمع اعتماداً محضاً ــ مجرداً عن الاعتبار العقلي ــ ويعتمد العقل اعتماداً محضاً ــ مجرداً عن الاعتبار السمعي ــ ولهذا يقول: "الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي (١٦٣) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٧) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (١٧١) .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي (١٩٣) .

(٥) انظر التوحيد للماتريدي (٢١٠) .

(٦) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٢) .

(٧) انظر التوحيد للماتريدي (١٥٣) .

(٨) انظر التوحيد للماتريدي (١٤١) .

(٩) انظر الانتصار لابن الخياط المعتزلي (٦٤ ــ ٦٩ ، ١٤١) .

يسمى بها . . . ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها . ."[1]
ويقول: "الوصف لله بأنه قادر عالم حي كريم جواد، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً . . ."[2]، لكنه يقول مستعملاً التجريد العقلي: "لكن الوصف منا والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قدّر ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لينتفي به الشبه ونسميه بالذي ذكرت ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمى به غيرنا نسميه، لكنه إذ كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته، فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى أن يكون له مثال أو شبه ألا ترى أن العبارة التي بها نسميه عالماً قادراً في الألسن مختلفة من غير أن كان ثمة اختلاف، فيدلك على أن الأسماء التي نسميه بها عبارات عما يقرب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه . . ."[3].

وهذه نزعة فلسفية في الفرار من التشبيه تشبه ما يقع في كلام أبي الوليد ابن رشد في تقرير فلسفته خاصة في الكشف عن مناهج الأدلة[4].

والمقصود هنا تقرير مصادر الماتريدي في المعرفة وهنا نجد أن الماتريدي يقرر أن الدين يعرف بمصدرين، يقول: "أصل ما يعرف به الدين . . . إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، وجهان أحدهما السمع والآخر العقل"[5]، ثم يشرح ذلك يقول بعده على الاتصال: "ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والخبر والنظر"[6].

---

(١) التوحيد للماتريدي (١٩٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٤٤) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٩٤) .

(٤) انظر الكشف عن مناهج الأدلة (١٤٧) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٤) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٧) .

فهذه المقدمة الكلية عند الماتريدي، وإن كان لم يطرد تحقيقه لهذا الأصل الذي اعتمده خاصة في ميله العقلي.

وإذا تأملنا في أصول الماتريدي الكبرى، وإن كان تقدم أنه ليس واحد منها منقولاً بنصه وتفصيله عن طائفة من الطوائف باعتبار مبدأه ومنتهاه، إلا أنه يمكن إطلاق أحكام مجملة على مقالاته وأصوله المجملة وفي مقام التفصيل يذكر مشاركته لبعض الطوائف وموافقته لهم في شيء من الترتيب وتقرير هذا الأصل.

فهذا ما يمكن في دراسة أصول الماتريدي التي تقدم الإشارة إليها مجملة بعد أن تبين جملة منهجه في الاستدلال هنا، وهذا الذي يشار إليه يقع على التفصيل التالي:

١ ـ في أسماء الله: تقدم أن الماتريدي يطلق إثبات الأسماء لله[1]، وهو بهذا الحكم الكلي يفترق مع نفاة الأسماء من الفلاسفة والجهمية المحضة، وهذا المعنى يشترك فيه مع المعتزلة وسائر الصفاتية وأهل الحديث، ومن المتحقق أن مقالة الماتريدي في الأسماء ليست تقع على قول واحد من هذه الطوائف، إذ هو يقول في بيان حقيقة مذهبه: "القول في أسماء الله عزّ وجل عندنا على أقسام في مفهوم اللغة: قسم منها: يرجع إلى تسميتنا له بها، وهن أغيار؛ لأن قولنا عليم غير قولنا قدير، وعلى هذا المروي إن لله تعالى كذا وكذا اسماً . والثاني: يرجع معناه إلى ذاته مما عجز الخلق عن الوقوف على مراد ذاته إلا به وإن كان يتعالى عن الحروف التي بها يفهم وذلك أيضاً يختلف باختلاف الألسن على إرادة حقيقة ذاته به وذلك نحو الواحد، الله، الرحمن، الموجود، القديم المعبود ونحو ذلك، والثالث: يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم، القادر مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتمل التبديل ولصارت التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم ولجازت تسميته بكل ما يسمى غيره إذا لم يُرد تحقيق المفهوم من معناه"[2].

وهذا التقسيم يمثل تركيباً فلسفياً كلامياً اعتزالياً صفاتياً ــ الصفاتية المتكلمة وأهل الحديث ــ فالقسم الأول عنده مسلكه فيه مسلك فلسفي في الجملة، والثاني: من

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٩٣) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٦٥ ، ٦٦) .

هذا فيه قولان: النفي هو قول ابن كلاب ومن وافقه والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة وكثير من طوائف أهل الكلام كالصفاتية والكرامية . . .

والمقصود هنا أن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على من قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاسم غير المسمى هذا مرادهم . . . ثم منهم من أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً أو إثباتاً، إذ كان كل من الإطلاقين بدعة كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره وكما ذكره أبو جعفر الطبري . . . أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾[1]، وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى، وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين للسنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره، والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة مثل أبي بكر عبد العزيز وأبي القاسم الطبري واللالكائي وأبي محمد البغوي صاحب شرح السنة وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر بن فورك وغيره، والقول الثاني وهو المشهور عن أبي الحسن أن الأسماء ثلاثة أقسام: تارة يكون الاسم هو المسمى كاسم الموجود ، وتارة يكون غير المسمى كاسم الخالق، وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العلم والقدير . . ."[2].

ومحصل رأي الماتريدي أنه يطلق القول: بأن الاسم هو المسمى[3]، وقد اعتمده كبار أئمة الماتريدية ونصوا عليه[4].

وهذا الإطلاق هو الذي شاع في متكلمة المثبتة المبطلين به قول المعتزلة، والتحقيق هنا: أن هذا الإطلاق وإن كان خيراً من إطلاق النفاة إلا أن الذي يصح: أن الاسم للمسمى ولا يطلق: هو المسمى أو غيره؛ لأن ذلك من المجملات المحدثات، والقول بأن

---

(١) الأعراف: آية ١٨٠.

(٢) الفتاوى (٦/١٨٥ ــ ١٨٨) .

(٣) انظر التوحيد (٦٦) .

(٤) انظر تبصرة الأدلة (١٩٨) .

الاسم للمسمى هو الموافق للكتاب والسنة والمستقر عند العقلاء[1]، ولذلك لم يطلق أحد من أئمة السلف المتقدمين أحد القولين: بأنه هو المسمى، أو ليس المسمى[2].

فهنا يقع أن تفصيل مقالة الماتريدي في الأسماء اختصاص له وإن كانت مركبة من نزعة فلسفية ونزعة اعتزالية في كلامه عن القسم الثاني، ونزعة صفاتية في القسم الثالث من كلامه.

٢ ــ في صفات الله: يعد أبو منصور الماتريدي من الصفاتية ــ مثبتة الصفات مقابل المعتزلة النفاة كما تقدم ذكر ذلك ــ أما إذا وقعنا على التفصيل:

فالماتريدي يثبت الصفات العقلية: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، ويطلق إثبات الفعل، وهو في هذا الإجمال يشترك في إطلاقه مع الإشاعرة إلا أن الماتريدي، يقول بقدم صفة الفعل، الأمر الذي لا يقوله الأشعرية، مع أن دليل الماتريدي والأشاعرة في الصفات واحد فهم يتفقون على نفي حلول الحوادث، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، إلا أن المذهبين افترقا في مقدمة مشهورة تنازع فيها المتكلمون ، وتكلم فيها أئمة الحديث وهي مسألة " الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق"، فهل الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق؟ أم أن الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق؟ ولما كان أئمة الشأن في هذه الأصول الكلامية أئمة المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وشاركهم الأشاعرة في هذا الأصل و لم يكن الوهم بيِّناً في كلام المعتزلة؛ لأنهم ينفون الصفات مطلقاً، ولذا كان مذهب الأشاعرة متناقضاً من هذا الوجه، إذ أن هذا لا يناسب الأشعرية.

وأئمة الحديث يقولون: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول، وقد ذكر البخاري في خلق أفعال العباد، أنّ هذا قول العلماء قاطبة[3]، وأبو منصور الماتريدي يقول بهذا القول وينتصر له، ولذلك لم يفرق بين صفات الذات، وصفات الفعل التي

(١) انظر الفتاوى (٢٠٦/٦ ــ ٢٠٧) .

(٢) انظر الفتاوى (١٨٧/٦) .

(٣) انظر خلق أفعال العباد للبخاري (١٨٨).

ترجع عند الماتريدية إلى صفة "التكوين" حتى صار للماتريدية من الاختصاص بهذه الصفة ما ليس لغيرهم، وذكر أبو المعين النسفي من كبار أئمة الماتريدية أنّ التكوين والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، ويذكر أن المعتزلة والكلابية والقلانسية والأشعرية يقولون: التكوين عين المكون وهو حادث، وقال بعض المعتزلة كالعلاف وبشر بن المعتمر وابن الراوندي: بأن التكوين معنى وراء المكون، لكنهم اختلفوا في تقرير هذا المعنى، فالعلاف يقول إنه مع المكون، إذ لا يقوم بنفسه، وبشر بن المعتمر يقول إنه قبله، وابن الراوندي يقول: قائم لا في محل، وقال بعض أئمة المشبهة وهو هشام بن الحكم ليس التكوين المكون ولا غيره، وسائر هذه المقالات تتفق على حدوث التكوين[١].

وقد قرر الماتريدي قوله هذا في كتاب التوحيد يقول: "الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يُتوهم قدم تلك الأشياء"[٢].

فالماتريدي يقرر وحدة الصفات وقدمها، وتقريره لهذا أقرب للتحصيل العقلي من تقرير الأشاعرة الذين يتفق معهم على مبدأ "إثبات الصفات" مع القول: بـ "نفي حلول الحوادث"، والقول: بـ "أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث"، إذ يقرر الماتريدي أن هذا التسليم ينتقض بتسمية هذا النوع صفات، ولذا يستدل على قدم صفات الفعل أن الله وصف بها، والله لا يوصف بحادث، فيقول: "ثم القول بفعله أنه لا يجوز أن يكون مفعوله لما لا يعرف ذلك في الشاهد، ولما يوصف به ولا يوصف بغيره ولما بينا أن الوصف بغيره يُوجب الحاجة إليه ويوصف به في الأزل لما بينا من إحالة التغير والزوال ، ولما لو جاز الوصف بما هو حال في غيره لجاز الوصف بكل شيء من خلقه وذلك ممتنع . . ."[٣].

---

(١) التمهيد في أصول الدين للنسفي (٢٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٤٧) .

(٣) التوحيد للماتريدي (١٠٨) .

فهذه عدة التزامات ومناقضات يذكرها الماتريدي في تقرير مذهبه وبيان صوابه العقلي، ويقرر أن القول بحدوث صفات الفعل يستلزم التغير، والتغير على الله محال[1].

وهذه الإلزامات ليس للأشاعرة مخرج عنها إلا بصحة القول بأن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا ما يمنعه الماتريدي وأهل الحديث، ويقرر غيرية الخلق عن المخلوق بأوجه من النظر العقلي الصحيح، والتي من أخصها أن هذا يستدعي عدم الاختصاص بين الخلق والمخلوق فيستلزم ذلك اتحاد الخلق بسائر المخلوقات، ويقرر ذلك في تفسيره تقريراً نصياً فيقول عند قوله تعالى: ﴿**إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون**﴾[2]: "ثم الآية ترد على من يقول بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه لأنه قال: ﴿**وإذا قضى أمراً**﴾، ذكر "قضى" وذكر "أمراً" وذكر "كن فيكون" ولو كان التكوين والمكون واحداً لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين فال "كن" تكوينه، فيكون المكون فيدل أنه غيره ثم لا يخلو التكوين إما أن لم يكن فحدث أو كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، فإما أن يحدث بنفسه ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء أو بإحداث آخر فيكون أحداث بأحداث إلى ما لا نهاية له وذلك فاسد يثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث وأن الله تعالى موصوف في الأزل، أنه محدث مكون ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه"[3].

والحق أن مذهب الماتريدي أقرب إلى الإمكان العقلي من مذهب الأشاعرة في هذا المقام، لكنه أيضاً لا يمكن تصحيحه بالعقل فضلاً عن السمع، ولئن كان الماتريدي أمكنه تصحيح محل اختلافه مع الأشاعرة والمعتزلة بالعقل والسمع ـ كما تقدم ـ فإن طرف مذهبه بعد ذلك يقع هو والأشاعرة على معنى واحد، فإذا كان الخلق غير المخلوق كما يقول الماتريدي "وهو الصواب عقلاً وسمعاً"، فكيف أمكن الماتريدي نفي قيام الفعل المتعلق بالقدرة والمشيئة بذات الرب؟! إذ ليس في الإمكان العقلي القول بأن الله خالق كل شيء مع منع قيام الفعل بذاته بقدرته ومشيئته، ولهذا كان ابن الخطيب

---

(١) التوحيد للماتريدي (٧٥) .

(٢) مريم: آية ٣٥.

(٣) تفسير الماتريدي (١/٢٦٨) .

الرازي يقرر أن إثبات ذلك "قيام الفعل المتعلق بالمشيئة بذاته" لازم لسائر الطوائف[1] ولهذا صار التصريح بالخلاف فيه موجوداً في عامة الطوائف من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم[2]، فهذا يحصل تناقض أصوله ومذهبه في هذا المقام.

والماتريدي كما هو متحقق ينفي قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذات الرب، وهو ما يسميه المعتزلة قيام الحوادث بالذات، بل يجعل ذلك دليلاً على القول بقدم الفعل، ولذلك بنى نفي علو الله ـ مع أنه ليس من هذا النوع ـ على هذا المعنى بنوع من الوهم الذي لم يقع فيه حذاق أئمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري، فضلاً عن أئمة الحديث، فيقول الماتريدي بعد ذكر نفي الكعبيّ المعتزليّ للعلو: "فمن قال بأنه لا يحويه مكان بما كان ولا مكان حق إذ ذلك تغير"[3]، ويقول: "على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه، ثم لم يجب أنه حدث بل صرف إلى الوجه الذي يحق بالربوبية . . .وكذلك وجب صرف الإتيان إلى الوجه الذي يحق بالربوبية، لا إلى ما عرف به الخلق من التغير والزوال فمثله في حقيقة الفعل والكلام على ما قال إبراهيم **﴿لا أحب الآفلين﴾**، ومن يكون على حال ثم على أخرى فهو من الآفلين بالتحقيق"[4].

ويسلك الماتريدي مسلك التأويل لهذا الصفات، حتى لصفة العلو، وأحياناً يرجح التفويض، يقول: "إضافة كلية الأشياء إليه، وإضافته عزّ وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال . . ."[5]، ويقول في التفويض: "فيجب القول بالرحمن على العرش استوى، على ما جاء به التنزيل وثبت بالعقل، ثم لا تقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره . . ."[6]، وهو هنا يريد بما "ثبت بالعقل" نفي الفعل المتجدد الذي حقيقته نفي الاستواء على العرش، ومن الممتنع أن يقع هذا الخبر في سبعة

---

(١) الأربعين في أصول الدين (١٦٨ـ ١٨٧)، درء التعارض (٢/١٥٦ـ ١٥٩، ٤/٢٥ـ ٢٦)، شرح الأصفهانية (٦٨).

(٢) درء التعارض (٢/١٥٦ـ ١٥٩، ٤/٢٥ـ ٢٦) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٧٥) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٥٣) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٩٨) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٧٤) .

مواضع من القرآن وهو مما يمتنع فهمه ومعرفته، والماتريدي من القائلين بقـــدم الكـــلام النفسي على ما تقتضيه أصوله[1].

وإذا تأملنا في قول الماتريدي في الصفات أمكن القول أنّه لم يعرف أحد صاغ هذا المذهب الذي قرره الماتريدي قبله، وإن كان هذا باعتبار تفاصيل المذهـــب، وإلا فـــإن سائر آحاده، إما أنه أخذه عن غيره أو شاركه فيه نوع مشـــاركة، إذ للمـــاتريدي في مذهبه وصل بالمعتزلة، والكلابية وأهل الحديث.

فباعتبار ما يقرره الماتريدي من أن هذا الباب مبني على السمع والعقل، وهو يجمع بينهما في مقام الجمع عند إثباته، وهذا هو الغالب عليه، فإنه بنى جمهور ما أثبته علـــى السمع والعقل.

ويقع له ميل إلى تقديم السمع وخاصة في صفة الرؤية حيث فصل الأدلة الســـمعية فيها و لم يذكر فيها الدليل العقلي[2].

ويميل إلى الدلائل العقلية متأولاً ما عارضها من السمع أو مفوضاً له تفويضاً ليـــس محضاً[3]، والمتحقق أنه مضطرب في ضبط أوجه الأدلة وطردها.

وهو بهذه الطريقة أحسن حالاً من المعتزلة لكنه دون ابن كلاّب والأشعري فـــهما خير منه في ذلك وأقرب إلى موافقة المنقول والمعقول وأقوال السلف، بل حاله من جنس حال أبي المعالي الجويني وذويه في هذا الباب[4].

أما من جهة مبنى مقالته في الصفات فإنه شارك المعتزلة في الاســـــتدلال بدليـــل الأعراض الذي به نفوا سائر الصفات، حيث زعمت المعتزلـــة أن الصفـــات أعـــراض والعرض لا يقوم إلا بجسم والجسم مركب والمركب حادث، وما لا يخلو من الحـــوادث فهو حادث.

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٥٧) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٧٧ ــ ٨٥) .

(٣) انظر التوحيد للماتريدي (٧٤ ــ ٧٦) .

(٤) شرح الجويني طريقته هذه في أكثر كتبه وأخصها وأقربها تقريراً الإرشاد، وإن كان مال عنها في الرســـالة النظامية .

والماتريدي عنده غلو في أصل المعرفة حيث يرى أن المعرفة لله لا تقع إلا من طريق العالم، إذ يقول: "والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع"[1] فهو يقرر أن دلالة السمع على إثبات وجوده سبحانه تقع بعد إثبات حدوث العالم وعند ثبوت حدوث العالم فإن المعرفة بعد ذلك للمعاني والحقائق التي منها أنه صانع العالم، وأنه واحد إلى غير ذلك يكون بـ "العيان والإخبار والنظر"[2]، والماتريدي يقرر دليل حدوث العالم بكونه لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[3].

وهذا الدليل به نفت المعتزلة سائر الصفات لكونها تسمى أعراضاً والعرض لا يقوم إلا بجسم، وابن كلاب ــ كما تقدم ــ لما شارك المعتزلة في هذا الدليل أثبت ما أثبته من الصفات الأزلية ومنع تسميتها أعراضاً، وصار العرض عنده ما يعرض ويزول ولا يبقى زمانين، وتابعه الأشاعرة في هذا، والماتريدي يشير إلى هذا المعنى وكأنه يفرق به[4].

والمتحصل أن الماتريدي شارك المعتزلة والكلابية والأشاعرة[5] في هذا الدليل وعليه بنوا قولهم في الصفات، وباعتبار الأصل في هذا الدليل المعتزلة من هؤلاء، فهو تبع لهم باعتبار أصله، مشارك للكلابية باعتبار التفصيل في معنى الأعراض وإن كان ابن كلاب أقرب منه في فهم هذا الدليل وتحقيقه، ولذلك لم يكن عنده مانعاً من إثبات علو الله بل صار يثبت العلو بالسمع والعقل والفطرة، ولا يرى في ذلك إبطالاً لدليله، بيد أن الماتريدي اعتمد في نفيه علو الباري على هذا الدليل على وهم ظنه، وهو ليس كذلك إذ فرض من المكان جهة مخلوقة تلزم عند إثبات علو الله وهذا من جنس كلام المعتزلة النفاة، وهو فيما ينفيه يحقق طريقتهم بخلاف الأشعري فإنه لا يستتم موافقتهم وهو

(١) التوحيد للماتريدي (١٢٩) .

(٢) التوحيد للماتريدي (٧ ــ ١٩) .

(٣) التوحيد للماتريدي (١٢ ــ ١٩ ، ٤٣ ، ٢٣١ ، ٢٣٢) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٥٨) .

(٥) معلوم أن الماتريدي معاصر للأشعري، فلا يقصد بالمشاركة للأشعرية الأخذ عنهم إنما التوافق بين مقالاتهم، إذ أئمة الأشاعرة بعد الماتريدي تاريخياً.

أحسن حالاً من الماتريدي، وأقرب إلى ابن كلاب منه وكان مثبتاً لعلو الله سبحانه، بل إنه في رسالته إلى أهل الثغر طعن في هذا الدليل[1].

ولهذا فإن الماتريدي دون الأشعري وأئمة أصحابه كالقاضي أبي بكر الباقلاني، فضلاً عن ابن كلاب، فضلاً عن أهل الحديث، وأقرب ما يتحقق له ــ بعد تأمل كلامه ــ أنه من جنس أبي المعالي الجويني في موقفه من السمع والعقل وتقريره لمقدمات هذا الباب ونتائجه، وأبو المعالي معروف بتأثره بكتب أبي هاشم الجبائي، والماتريدي مقارب لمثل هذا، وإن كان المعتزلة هم أخص الطوائف التي رد عليها الماتريدي، وإن كان في الجملة يقع رده على الكعبي منهم، فمع هذا إلا أن عليه مسحتهم في النفي.

والماتريدي يشارك أهل الحديث في إثبات أصول الصفات، وهذا هو الذي أخذه متكلمة الصفاتية عنهم، وفضلاؤهم يصرحون بهذا الأخذ كما هو شأن أبي الحسن الأشعري الذي له حسن انتساب لأهل الحديث، لا يقع ولا قريب منه لأبي منصور الماتريدي الذي يصفهم بالحشوية، وهذا إنما أخذه عن المعتزلة الذين كان شعارهم ترك انتحال مذهب السلف، والطعن عليهم وإطلاق ذمهم ورميهم بمثل هذا.

٣ ــ وفي باب القدر فالماتريدي من المثبتة فهو يشارك الكلابية والأشعرية وأهل الحديث في هذه الجملة المجملة فليس هو جبرياً محضاً وليس هو قدرياً، إلا أن مقالته المنثورة في كتاب التوحيد تدل على أنه ركب مذهبه من مقالات عدة أخذ أصولها من أهل الحديث وتفصيلها من الكلابية والمعتزلة.

حيث أن الماتريدي يقرر خلق أفعال العباد وهذه من الجمل الواضحة في مذهبه[2] إلا أن الماتريدي إذ يقرر أن الله خالق أفعال العباد يربط بينه وأثر العبد فيه على مسمى "الكسب" وهذا المسمى اشتهر في كلامه وكلام الأشعري ثم الأشاعرة من بعده فهل أخذه من الأشعري الذي كان معاصراً له أم أنه وقع اتفاقاً؟ إذ المسمى شرعي في

---

(١) انظر الرسالة إلى أهل الثغر ، درء التعارض (٢٠٩/٧ ــ ٢١٢) .

(٢) انظر التوحيد (٢٥٤) .

أصله أم أن هذا ما كان ابن كلاب يقرره في التوسط بين الجبر والقدر، هذه أمور محتملة.

يقول الماتريدي في تقرير الكسب: "حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق"[1]، ونظرية الكسب التي ذكرها الماتريدي والأشعري نظرية فيها إجمال، وهي تفيد البراءة من الجبر المحض والقدر "القول بنفي خلق الأفعال" أكثر من كونها تحقق معنىً واضحاً يمكنه ضبطه وتقريره، ولهذا شاع بين أئمة النظر أنها نظرية منغلقة.

والماتريدي أجمل هذه المسألة، وعنايته في إثبات خلق الأفعال، أما البحث في مقام العبد مع خلق الرب لفعله فهو أجملها تحت مسمى الكسب، وقد حاول جماعة من الماتريدية شرح هذه المقالة فما أتوا على معنى يتصور في العقل[2] كما هو شأن أئمة الأشاعرة.

ومن موجب انغلاق هذه النظرية على هؤلاء الصفاتية ما وقع عندهم من نفي الصفات الفعلية، وهذا ربط يحتاج إلى تحرير مقدمات يأتي تقريره إن شاء الله[3]، ولذا كان من دقيق فقه البخاري أنه عني في كتابه خلق أفعال العباد ببيان الأصول الكبرى التي تثبت بها الصفات الفعلية، وهذا حرف فاضل في مباني المقالات.

ويميل الماتريدي إلى المعتزلة في مسائل من هذا الباب على خلاف طريقة الأشعرية فهو يميل إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين[4]، ويقرر ثبوت التعليل والحكمة في أفعال الرب[5] إلا أن إثباته هذا للحكمة والتعليل وإن كان فارق الأشاعرة به لكنه على نحو من إثبات المعتزلة للتعليل والحكمة، فإنهم لا يثبتون حكمة ترجع إلى ذاته بل

---

(١) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ — ١٠١) .

(٢) انظر إشارات المرام (٢٥٦) .

(٣) في الباب الثاني، الفصل الثالث.

(٤) انظر التوحيد (١٠٠ — ١٠١) .

(٥) انظر التوحيد (١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢١٥ — ٢١٧) .

الحكمة والتعليل يتعلق بالعباد ومصالحهم، وطريقة أهل الحديث إثبات هـذا وهـذا[1] فهو في الجملة فيه شبه من المعتزلة وشبه من الأشعرية وشبه من أهل الحديث، مع القول بأن مذهبه يحمل إجمالاً وعدم وضوح.

٤ ــ أما في الإيمان فإن أبا منصور الماتريدي، يصرح ــ كما تقدم ــ "أن الإيمان هو تصديق القلب"[2].

ويبني الماتريدي هذا المذهب على السمع والعقل، فيذكر من الآيات ما فيها إضافة الإيمان إلى القلب، ويقرر أدلة تبطل قول من يقول: هو الإقرار باللسان خاصة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني، وهو الذي عنى الماتريدي برد قوله، ثم يذكر دليل العقل على مذهبه من حيث أن الإيمان دين والأديان تعقد ومحل عقائد الأديان القلوب، ثم يميل إلى الاستدلال باللغة، إذ هو كما يقول: لغة التصديق[3]، وهذه المقالة التي قررها الماتريدي هي المشهورة عند الأشاعرة وهي قول جمهورهم وأشهر قولي أبي الحسن الأشعري[4].

وهذا القول الذي قاله الماتريدي أحد مقالات المرجئة من حيث الجملة، والماتريدي يقرر في تفسيره وتوحيده مدلول الإرجاء فيقول: "الإرجاء نوعان أحدهما محمود وهو إرجاء صاحب الكبائر ليحكم الله فيهم بما يشاء ولا ينزلهم ناراً ولا جنة لقوله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[5] والإرجاء المذموم هو الجبر أن ترجأ الأفعال إلى الله تعالى لا يجعل للعبد فيه فعلاً ولا تدبير شيء من ذلك . . . والمرجئة هي التي لم تر للعبد فيما ينسب إليه من الطاعة والمعصية فعلاً البتة"[6].

---

(١) الفتاوى (١٤/١٨٣ــ ١٤٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (١٧٣) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ــ ٣٧٧) .

(٤) انظر اللمع للأشعري (١٥٤) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف (٣٨٤) .

(٥) النساء آية (٤٨) .

(٦) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ ــ ١٠١) .

الحكمة والتعليل يتعلق بالعباد ومصالحهم، وطريقة أهل الحديث إثبات هـذا وهـذا[1] فهو في الجملة فيه شبه من المعتزلة وشبه من الأشعرية وشبه من أهل الحديث، مع القول بأن مذهبه يحمل إجمالاً وعدم وضوح.

٤ ــ أما في الإيمان فإن أبا منصور الماتريدي، يصرح ــ كما تقدم ــ "أن الإيمان هو تصديق القلب"[2].

ويبني الماتريدي هذا المذهب على السمع والعقل، فيذكر من الآيات ما فيها إضافة الإيمان إلى القلب، ويقرر أدلة تبطل قول من يقول: هو الإقرار باللسان خاصة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني، وهو الذي عنى الماتريدي برد قوله، ثم يذكر دليل العقل على مذهبه من حيث أن الإيمان دين والأديان تعقد ومحل عقائد الأديان القلوب، ثم يميل إلى الاستدلال باللغة، إذ هو كما يقول: لغة التصديق[3]، وهذه المقالة التي قررها الماتريدي هي المشهورة عند الأشاعرة وهي قول جمهورهم وأشهر قولي أبي الحسن الأشعري[4].

وهذا القول الذي قاله الماتريدي أحد مقالات المرجئة من حيث الجملة، والماتريدي يقرر في تفسيره وتوحيده مدلول الإرجاء فيقول: "الإرجاء نوعان أحدهما محمود وهو إرجاء صاحب الكبائر ليحكم الله فيهم بما يشاء ولا ينزلهم ناراً ولا جنة لقوله تعالى: **﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[5] والإرجاء المذموم هو الجبر أن ترجأ الأفعال إلى الله تعالى لا يجعل للعبد فيه فعلاً ولا تدبير شيء من ذلك . . . والمرجئة هي التي لم تر للعبد فيما ينسب إليه من الطاعة والمعصية فعلاً البتة"[6].

---

(١) الفتاوى (١٤/١٨٣ــ ١٤٨) .

(٢) التوحيد للماتريدي (١٧٣) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ــ ٣٧٧) .

(٤) انظر اللمع للأشعري (١٥٤) ، أصول الدين للبغدادي (٢٤٨) ، المواقف (٣٨٤) .

(٥) النساء آية (٤٨) .

(٦) تفسير الماتريدي (١/١٠٠ ــ ١٠١) .

ويقرر الماتريدي في التوحيد بطلان القول بأن من الإرجاء إرجاء الأعمال في الإيمان أي عدم دخول الأعمال الظاهرة في مسمى الإيمان، ويقول: "قالت الحشوية: سميت المرجئة بما لم يسموا كل الخيرات إيماناً وهذا مما لا يحتمله اللسان ولا العقل فأما اللسان فهو أن الإرجاء هو التأخير، ولا وجد لهذا الاسم فيما يسمى كل خير باسمه الخاص، ومنع هذا الاسم العام، ثم لا يخلو من أن يكون هذا في الحقيقة اسماً لكل أو لا، فإن كان اسماً له فمن يأبى تسمية الشيء باسمه الذي هو اسمه في الحقيقة جهلاً به أو تعنتاً، فلا أحد يسميه بهذا الاسم فما بال هؤلاء سمّوا به خصوصاً من بين جميع الخلق، ولو كان بذا يلزم هؤلاء هذا الاسم فهو لازم لمن سمّاهم به؛ لأنهم وقت التسمية بهذا تاركون الأسماء الخاصة لها فيصيرون بذلك مستحقين لهذا الاسم، ثم بقولهم الإيمان اسم لاجتماع الخيرات إبطال هذا الاسم عن كل خير على الانفراد فيلزمهم هذا، أو ليس باسم لها في الحقيقة فلا وجه لتسمية من لم يسم الشيء بما ليس ذلك باسم له، ويكون ذلك في الحقيقة سمة الصادقين بالاسم المذموم عنده في الدين، فقد أعلا درجة الكاذبين عند الله، وحط درجة الصادقين وذلك عظيم عند من يعقل"[1] وهذا الذي قرر يجمل أمره في وجهين:

الأول: من جهة اللغة فإن الماتريدي قرر أن الإرجاء لغة التأخير، بل حكى اتفاق أهل اللسان عليه[2]، وبه جعل معاني الإرجاء التي ذكر في تفسيره كما تقدم، وإذا كان كذلك فلا يمكن رد تسمية هذا النوع "عدم دخول العمل في مسمى الإيمان" إرجاء من جهة اللغة، فإن اللغة تشهد لذلك حيث لا تقع اللغة موجباً إنما مصححاً للتسمية، فكيف صحّ عنده في اللغة أن سائر المعاني تسمى "إرجاء" من حيث هو تأخير مع قبوله لبعضها ورده لبعضها ـــ كما تقدم ـــ حتى يخص هذه المقالة التي سماها مقالة الحشوية بالمنع من جهة اللغة فهذا تحكم محض، بل طريقته هنا مع قول أهل الحديث هي طريقة أئمة الجهمية والمعتزلة، وأبو المعالي وأمثاله خير منه في هذا المقام، فضلاً عن أبي الحسن وفضلاء أصحابه.

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨١ ـــ ٣٨٢) .

(٢) انظر التوحيد للماتريدي (٣٨١) .

الثاني: ما يقرره من أوجه الامتناع التي أجملها فهي إنما انبنى منعها على مبدأ بطلان اللازم مستلزم بطلان الملزوم، وهذه طريقة في الجدل ليست محققة تماماً، فإن اللازم خارج عن الملزوم، وهذا الانفكاك بينهما به يقع الوهم فيما يغلط في هذه الطريقة حيث يستلزم ما ليس بلازم، وإلا فإنْ صدق الاتصال فإنّ فساد اللازم يفيد فساد الملزوم، لكنه هنا ليس متصلاً في نفس الأمر، ومحصل الوهم الذي أوجب هذا الظن في كلام الماتريدي المتقدم عدم تحقيقه لزيادة الإيمان ونقصانه، وأنّ مقامات الإيمان في الكتاب والسنة وعند سلف هذه الأمة متنوعة، ولهذا يطلق الاسم باعتبار ويمنع باعتبار، وهذا الوهم هو محصل معارضات الطوائف لمذهب أهل الحديث فإن جميع المخالفين للسلف في مسمى الإيمان يتفقون على أنه واحد وليس مركباً يمكن بقاء بعضه وزوال بعضه[1].

ثم إن هذا القول الذي حكاه عن الحشوية إن أراد به أنهم يقصرون الإرجاء عليه وحده فهذا قول لم يعرف قائل به من سائر الطوائف، وإن أراد أنهم يعدون هذا نوعاً من الإرجاء فهذا هو قول أهل الحديث ومذهب سلف هذه الأمة، وهذا محقق في اللغة والشرع والعقل.

ومحصل ما تقدم أن الماتريدي يفرق بين مقالات المرجئة ويعتبر فيها ما هو صواب وغلط، وهذا مع ما فيه من الوهم إلا أنه يقارب الاصطلاح أحياناً، والشأن في تقرير الماتريدي "لحقيقة الإيمان" إذ هو عنده التصديق بالقلب فقط.

والمتحقق أن مقالة الماتريدي هذه هي مقالة بشر المريسي، وهو من غلاة المرجئة والأشعري لما حكى مقالات المرجئة ذكر أنها ثنتا عشرة مقالة، وذكر الطائفة الحادية عشرة فقال: "المريسية . . . أصحاب بشر المريسي يقولون: إن الإيمان هو التصديق لأن الإيمان في اللغة هو التصديق وما ليس بتصديق فليس بإيمان"، وإن كان الأشعري يقول عن المريسي:"ويزعم أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً"، فإن هذا الفرق

---

(١) الفتاوى (٧/٥١٠).

ليس إلا اختلافاً لفظياً مقارنة بمقالة الماتريدي "أنه التصديق بالقلب" إذ الماتريدي يسلم أن التصديق المقول في الإيمان يصاحبه قول اللسان، وليس المراد عند المريسية معنى فوق هذا، ولهذا فرق الأشعري بين المريسية أصحاب هذه المقالة وبين أبي حنيفة وأصحابه الذين يجعلون الإيمان تصديقاً وإقرار[1]، وكذا قول النجارية الذين يجمعون بين المعرفة والإقرار[2].

فإن تحصل هذا المعنى في الربط بين الماتريدي وبشر المريسي، وإلا أمكن القول: أن مقالته ــ أعني الماتريدي ــ هي مقالة غير واحد من متقدمي المرجئة الغالية الذين يقولون: الإيمان معرفة القلب، وقد ذكر الأشعري في المقالات هذا قولاً لطوائف من المرجئة وذكر فرقاً بين كل طائفة وأخرى[3]، ومما يقوي هذا الاعتبار أن أشد هذه الطوائف التي ذكر الأشعري في المرجئة الجهمية أتباع جهم ابن صفوان الترمذي يقولون: إنه المعرفة، ومع هذا فابن حزم في الفصل لما حكى مقالات الناس في الإيمان جعل قول الأشعري "أنه التصديق" وقول الجهم "المعرفة" واحداً[4].

وإن كان المحقق أن قول الأشعري الذي قاله أيضاً الماتريدي يترع إلى قول جهم ويقاربه وليس هو إياه، وقول الماتريدي والأشعري "التصديق" مقارب مقالة أصحاب يونس السمري من المرجئة الذين ذكر الأشعري أنهم يقولون: "الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له"[5]، والماتريدي قرر في التوحيد الفرق بين قول من يقول: الإيمان المعرفة ومن يقول: التصديق، وإن كان أشار إلى أنه فرق معتاص حتى قال: "ظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق ، وإنما يكون به معرفة خاصة ، والأصل أنه يكون، وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول:

---

(١) انظر المقالات (٢١٩/١ ــ ٢٢١) .

(٢) انظر المقالات (٢١٦/١) .

(٣) انظر المقالات (٢١٣/١ ــ ٢١٥) .

(٤) انظر الفصل (٢٢٧/٣) .

(٥) انظر المقالات (٢١٤/١) .

إن الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب أو تغطية، فضد المعرفة في الحقيقة النكـــرة والجهالة، ومن كان جاهلاً بشيء أو منكراً له من حيث المعرفة كذب على ما قاله قـوم منكرون أي لا يعرفون، وكذلك كل من جهل حقاً لا يوصف التكذيب له، ثبـت أن الإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديـق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما، فكذلك لكل معنى ليس للآخر في التحقيـق وعلى هذا قول من يقول: الإيمان معرفة إنما هو التصديق عند المعرفة هي الـتي تبعـث عليه فسمي بها . . ."[1].

فهذا التحصيل عند الماتريدي للفرق بين المعرفة والتصديق مع ما عنده من الـتردد في لزومه إلا أنه مبني على اعتبار الإيمان معرفة محضة ليس فيها خضوع، وهذا قول شاذ بين أهل المعرفة، حتى إنه لم يعرف أحد يلتزمه حتى من نسب إليه وهـو الجـهم بـن صفوان وأتباعه فإنهم لا يلتزمونه[2]، وجمهور من يقول: الإيمان هو المعرفة من المرجئـة كالصالحية وأصحاب يونس السمري وأصحاب أبي شمر وأصحاب يونس والغيلانيـة وغيرهم يجعلون مع المعرفة الخضوع[3].

فعلى طريقة هؤلاء فالمعرفة والخضوع هي التصديق ولا بد فيتحقق من هذا كلـه أن أبا منصور الماتريدي أخذ مقالته من غلاة المرجئة، إما من بشـر المريسـي أو مـن هؤلاء الذين يقولون: هو المعرفة والخضوع، ولهذا قال الإمام ابن تيمية: "وأبو الحسـن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان"[4]، هذا مع أن مقالات من ذكـر مـن المرجئـة دون مقالة جهم، ومعلوم أن الأشعري يقول كالماتريدي: الإيمان تصديق القلب.

وإن كان الماتريدي شاركه الأشعري في هذا القول في المشـهور عنـه[5]، إلا أن الماتريدي أعظم تمسكاً به من أبي الحسن الأشعري وأكثر ثباتاً عليه، فإنه علـى هـذا

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨٠) .

(٢) الفتاوى (١٨٨/٧ـــ ١٩٣).

(٣) انظر المقالات (٢١٤/١ ـــ ٢١٧) .

(٤) الفتاوى (١٢٠/٧) .

(٥) انظر التوحيد (٢٧٣)، الفتاوى (٥٠٨/٧ـــ ٥١٠).

الأصل لا يستثنى في الإيمان وهو ما قرره الماتريدي بقوله: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه"[١]، وكطرد أيضاً لمقالته في الإيمان يقرر في القول في الإسلام والإيمان بعد ذكره لبعض المقالات في هذا: "القول عندنا في الإيمان والإسلام أنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد وإن كانا قد يختلفان في المعنى في اللسان"[٢]، وإن كان تكلف إثبات هذا بما لا يثبت[٣].

٤ ـ أما القول في اسم مرتكب الكبيرة فإن الماتريدي طرداً لأصله أن الإيمان واحد هو "تصديق القلب" لا يكون مرتكب الكبيرة عنده ناقص الإيمان مع قوله بفسقه، وهذه طريقة المرجئة المشهورة وليس له فيها اختصاص، والسلف وإن كانوا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون: بنقص إيمانه وهذا ما لا تقوله المرجئة.

٥ ـ أما في حكم مرتكب الكبيرة فمقالة الماتريدي هي المقالة المشهورة لأهل الحديث، وجمهور المرجئة، وهي طريقة عبدالله بن سعيد بن كلاب، وأبي حنيفة وفقهاء المرجئة، فقول الماتريدي هو موافقة لهؤلاء.

فبهذا وبما تقدم ذكره في أصول الماتريدي من قول في النبوة وتحققها وقوله في المعرفة وطرقها، يتبين أن الماتريدي مركب المذهب من مقالات متعددة، فهو متأثر بالمعتزلة بل هو على أصلهم في الصفات مع شدة عنايته بالرد عليهم، وهو متأثر بالمرجئة كما تقدم، فضلاً عمّا وقع له من أخذ طريقة ابن كلاب مع ما زاد عليها فليس هو كلابياً محضاً، وليس له مقالة في أصول الدين اختص بموافقة السلف فيها، بل ميله عنهم ظاهر حيث مسلكه هنا هو مسلك المعتزلة الذين شعارهم ترك انتحال مذهب السلف مع ما تضمنه حكاية قولهم عنده من الغلط عليهم، حيث لم يحقق مذهبهم.

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٨٨) .

(٢) التوحيد (٣٩٤) .

(٣) التوحيد (٣٩٨) .

والماتريدي في الجملة مؤسس لمذهب حصله من مقالات متنوعة لسائر الطوائف مع ما نظره في بعض المسائل التي لم يشتهر القول قبله، وهذا لا يقع في الأصول إنما في مسائل التفصيل فيها.

ومن المحصل في شأن أبي منصور الماتريدي أنه شديد الانغلاق مع المخالف، يبالغ في دفع المقالة، ويستعمل الأدلة التي يعلم ثبوت النزاع فيها، ويجعلها من القواطع اللازمة الموجبة لصحة قوله وإفساد قول مخالفيه، ثم هو لا يقصد في الجملة في رد مقالة مخالفة إلا الجهات البينة الغلط عنده، وأما المشكل في المقالات، فضلاً عما يعلم صوابه من المقالات كمقالات أهل الحديث التي عرف جملة منها، لكنه يضيفها إلى الحشوية فهو يستعمل معاندها بطرق غير محققة يبالغ في إظهارها، وفي الجملة فعنايته بالانتصار لأقواله أفقده التحقيق والعدل في كثير من الموارد، بل أكثرها، وهو أكثر استقراراً من الأشعري، لكن كثيراً من استقراره استقرار على الغلط المعلوم بالمنقول والمعقول غلطه فيه، وهو إذا شرح قوله ومعتبره قصد فاضله وممكنه بالإبانة، وتباعد عن مشكله ومنغلقه، ولهذا كثير من تحصيله لكثير من مقالاته بالامتياز عمّا يبيِّن غلطه وهو قول المعتزلة في الجملة، أو غيرهم من المقالات الغلط، فإذا اندفع مثل هذا، تحصّل له صحة معتبره في المقام المعين، وهذا من جنس طريقة السبر والتقسيم التي يستعملها كثير من النظّار المتأخرين، وهي ليست من الطرق المحققة في العقل والشرع، ولهذا طعن فيها كثير من محققي نظار المسلمين.

المبحث الثالث: أثر مدرسة الماتريدي في الحنفية.

الحنفية أتباع الإمام أبي حنيفة، وهذه النسبة من حيث الأصل نسبة فقهية، وأبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت ١٥٠ هـ) من أكبر أئمة المسلمين في الفقه ومذهبه متبوع من القرن الثاني الهجري وما يزال ، وبعد أن استقرت المدارس الفقهية الأربع "الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية" صار جمهور أهل العلم بعد القرون الثلاثة يضافون إلى إحدى هذه المدارس، وقد كان أبو حنيفة من أخص الأئمة بالفقه والرأي ولهذا وغيره فإن أتباعه أكثر من أتباع غيره.

وأصحاب الأئمة الكبار كانوا محققين لمذاهب أئمتهم في الأصول والفروع وعلى هذا فضلاء متأخريهم، وبعد هؤلاء الكبار شاع الافتراق بين أتباع الأئمة حتى صار ينتسب لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في أصول الدين من يعلم بالضرورة أنه ليس على مذهبه[1].

وتحقيق هذا المعنى يطول وقد تقدم ذكر طرف منه، إلا أنه يمكن تحقيقه باعتبار النظر في الطوائف المنتسبين إلى أحد الأئمة في أصول الدين مع ما يقع بين الطوائف المنتسبين إلى إمام واحد من الأئمة الأربعة من تناقض ومعارضة، وهذا متحقق في سائر الطوائف الأربعة، وإن كان تحققه في الحنفية أظهر، فالشافعية والمالكية خلق منهم على طريقة أهل الحديث المحضة كالشافعي ومالك، وخلق منهم على طريقة ابن كلاب وخلق منهم على طريقة الأشعري وقدماء أصحابه، وخلق منهم على طريقة متأخري الأشعرية، كأبي المعالي وأتباعه المائلين إلى المعتزلة، وخلق منهم على طريقة أبي عبدالله الرازي، وهي دون طريقة أبي المعالي وفيها مادة فلسفية، وطائفة من أصحاب مالك متفلسفة، كما هو شأن ابن رشد وغيره.

وهؤلاء يزعم طوائف منهم أنّ ما قرروه هو مذهب أئمتهم "الشافعي ومالك" في أصول الدين، وكثير منهم يعلم أنّ الأمر ليس كذلك لكن لا يقع لهم تناقض بين ما قرروه وبين ما قاله الأئمة، وليس أحد منهم يصرح بمعارضة جملة مذهب الشافعي أو مالك في أصول الدين أو يقول ببطلان وفساد مذهب أحدهما، وإن كان يقرر فساد

---

(١) انظر الفتاوى (٦/٥١ — ٦٢) .

وبطلان ما يعلم أنه مذهب لهما، بل ربما جعل ما يعلم أنه مذهب لهما من مقالات الحشوية والمجسمة كما يقع ذلك في كلام متأخري الأشعرية من الشافعية والمالكية ومتفلسفة المالكية كأبي الوليد بن رشد وأمثاله.

والحنبلية دون هؤلاء في هذا الاضطراب وإن كان فيهم من ليس على طريقة أحمد إلا أن الغالب على هؤلاء المائلين عن مذهب أحمد في نفس الأمر المبالغة في الإثبات والرد على المخالفين، وفي الحنبلية خلق مالوا إلى التأويل على طريقة الكلابية وأبي الحسن الأشعري.

وأما الحنفية فهم فوق هذه الطوائف الثلاث "المالكية والشافعية والحنابلة"، فخلق من الحنفية معتزلة محضة، وانتساب المعتزلة للحنفية في الفقه شاع في زمن متقدم، وهذا متصل، بل جمهور المعتزلة ينتسبون في الفقه لأبي حنيفة، وخلق من الحنفية أشعرية وخلق من الحنفية كرامية مجسمة، بل جميع الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) حنفية[1]، وخلق منهم على طريقة أبي منصور الماتريدي وخلق منهم مضطربون في هذه الأصول[2].

ومن المعروف أن مذهب أحمد ومالك والشافعي في أصول الدين مذهب مفصل معروف، وهؤلاء من أئمة الحديث وطريقة أهل الحديث منضبطة في التاريخ العلمي عند المسلمين، وتحصيلها واضح لمن نظر كتب أصحابهم الكبار "كالسنة" لعبدالله بن أحمد وللخلال ولابن أبي عاصم و"الإبانة" لابن بطة و"شرح أصول أهل السنة" للالكائي و"الشريعة" للآجري و"التوحيد" لابن خزيمة وغير ذلك.

وأئمة الحديث المتقدمون كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم طريقتهم في هذا الباب واحدة، و لم يعرف لأحد من هؤلاء في أصل من الأصول ما يخالف طريقة عامتهم.

أما أبو حنيفة رحمه الله الذي ينتسب إليه الماتريدي فإنه لم يكن من أئمة الحديث، وهذا المعنى متحقق عند سائر الطوائف إلا الغلاة من الحنفية، وإن كان نظره

---

(١) نص على هذا ابن تيمية في الفتاوى (١٨٥/٣) .

(٢) انظر في هذه الإشارات الفتاوى (١٨٥/٣ ، ١٧٧/٤ ، ٥١/٦ — ٦٢ ، ١٨٦/٢٠ — ١٨٧) .

وكلامه في الفقه والرأي أكثر من كلام الثلاثة، وهذا المعنى يفيد أن المعرفة بتفاصيل قوله في أصول الدين لا يمكن أن تتحصل باعتبار إمامته عند المسلمين حتى يضاف ضرورة إليه سائر ما يقوله أئمة الحديث في أصول الدين، فهذه طريقة متكلفة، ومن الدليل على غلطها أنه شاع في كلام كثير من متقدمي أهل الحديث طعن في أبي حنيفة، وهذا يذكره عن غير واحد من كبار أئمة الحديث فيما نقله عبدالله بن أحمد في "السنة"، وعبدالله بن أحمد يذكر هذا عن جماعة من الأئمة مقراً له، فقد نقل ذلك عن أحمد بن حنبل والأوزاعي وأيوب السختياني والأعمش وسفيان الثوري ومالك بن أنس وحماد بن زيد وشريك بن عبدالله وابن المبارك وسفيان بن عيينة وغيرهم[1]، وإن كان كثير مما نقله ليس فيه تصريح بمفارقته في الأصول لأهل الحديث، وكثير مما روى لا يصح سنده إلا أن فيه جملة صالحة من حيث السند تدل على عدم تحقق موافقة أبي حنيفة لهؤلاء على التمام، بل نسب إلى أبي حنيفة بعض المقالات الكبار التي عظم كلام أئمة الحديث فيمن تكلم بها.

وهذا الذي تقدم لا يظهر أنه يحقق جزماً بمخالفة أبي حنيفة لأئمة الحديث في أصول الدين عند التأمل، فإن هذا ينبني على مقدمات فوق ثبوت هذه الروايات التي يذكرها عبدالله بن أحمد وغيره من أهل الرواية، إلا أن من المتحقق من هذه الروايات التي صحّ جملة منها: أن طريقة أبي حنيفة في رد مقالات المخالفين ليست على التمام طريقة أهل الحديث التي كانوا يسلكونها، وأن هؤلاء الذين طعنوا فيه لم يتحقق عندهم موافقة مذهبه لمذهب أهل الحديث، وهذا يمكن تحققه في بعض المسائل، أما في سائر الأصول والمسائل فليس يلزم القطع بهذا باعتبار هذه الروايات، إلا ما عرف من قوله في مسمى الإيمان، لكن هذا قد قاله قبله بعض أئمة الكوفيين كحماد بن أبي سليمان.

---

(١) انظر السنة لعبدالله بن أحمد (١/١٨٠ ــ ٢٢٢) .

وأبو حنيفة نسب إليه جملة من المصنفات "كالفقه الأكبر" و"الفقه الأبسط" و"الوصية"[1]، وهذه المصنفات لم يحقق جزم قاطع بصحة شيء منها إليه مع شهرتها خاصة الفقه الأكبر، بل الأظهر أنه ليس له.

ولكن مع هذا فإن هذه الرسائل يغلب عليها الإجمال، ففيها تحقيق المفارقة لغلاة المخالفين وتبقى بعد ذلك محتملة لغير مذهب من المذاهب المتأخرة، في كثير من الموارد.

وفي الجملة فتحقيق مذهب مفصل في أصول الدين يضاف لأبي حنيفة على جهة الجزم واليقين أمر فيه نظر، وإن كان يتحقق أن أبا حنيفة لم يكن جهمياً، ولا معتزلياً ولا قدرياً محضاً، بل يتحقق أنه من أئمة المثبتة في الصفات ومن مثبتة القدر ومقالته في الإيمان مشهورة عند أصحابه وأهل المقالات، وهي إحدى مقالات المرجئة وأصلها لحماد بن أبي سليمان، وهي القول بأن الإيمان الإقرار والتصديق وأن الأعمال الظاهرة لا تدخل في مسمى الإيمان[2]، وهذا الخلاف مع السلف القائلين: الإيمان قول وعمل، والعمل عندهم عمل القلب وعمل الجوارح[3] خلاف أكثره لفظي[4] ولكن مع هذا فهذه المقالة عند أهل الحديث إحدى مقالات المرجئة، وذم السلف يدخل فيه هؤلاء[5] وكذا المستقر عنه أنه على جمل قول أهل الحديث في عدم تخليد أصحاب الكبائر في النار، وأنهم عصاة بكبائرهم ليسوا كفاراً، وفي الجملة فهو إمام من أخص أئمة المسلمين وله مقام مستفيض في الإمامة، والعلم والديانة واتباع السنة، وليس هو من أعيان أهل البدع المفارقين للسنة، بل هو من المعروفين بالسنة والجماعة، المفارقين أئمة أهل البدع.

---

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي (١/٢٣٤ ، ٢٤٢) .

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتاوى لابن تيمية (/١٩٤، ١٩٥، ٣٩٤، ٣٩٥، ٥٠٧)، المقالات للأشعري (١/٢١٩).

(٣) انظر الإيمان لأبي عبيد (٣١ ــ ٣٥)، الشريعة للآجري (١١٤، ١٣٦ــ ١٤٠)، شرح أصول السنة للألكائي (٤/٨٣٢ــ ٨٥١)، الإبانة لابن بطة (٢/٧٦٠، ٨١١، ٨٢٥)، السنة لابن أبي عاصم (٤٤٩) ، مقالات الإسلاميين (١/٣٤٧) ، الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧) ، الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٥، ٦٤٢).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٨، ٢٩٧، ٣٩٤، ٥٠٧).

(٥) الفتاوى (٧/٣٩٤ ، ٥٠٧ ، ٥٥٥) .

والمقصود أن الذي يمكن الجزم به مشاركته لأهل الحديث مشاركة مجملة تارة ومفصلة تارة، وليس من الممكن تحقيق مذهبه على التفصيل التام، فإن ذلك يقع بإحدى طرق ثلاث:

الأولى: معرفة مذهبه المفصل من تصنيف مفصل له، وهذه لم تقع لأبي حنيفة عند التحقيق لسببين أحدهما: الشك في صحة هذه الرسائل إليه، والثاني: غلبة الإجمال في هذه الرسائل لو فرض صحتها.

الثانية: اتفاق أصحابه على حكاية مذهبه، وهذا لم يقع، فإن الأحناف متفرقون في هذا، وإن اتفقوا على تقرير بعض المسائل، وإن كان يعلم غلط بعض الادعاءات.

الثالثة: سلوكه طريقة مختصة اطرد أصحابها على مذهب واحد مفصل، وهذا لم يقع لأبي حنيفة، إذ لم يكن من أئمة الحديث ولم يسلك طريقتهم في الفقه، ولم يعرف بسلوك طريقتهم في الأصول حتى يمكن إضافة أصولهم إليه، كما هو الشأن في أعيان أئمة الحديث، لكن من المتحقق أن عدم العلم بحاله على التفصيل المعروف عند أئمة الحديث أحمد وأمثاله لا يقتضي العلم بعدم موافقته لهم، بل عدم العلم بالموافقة المفصلة ليس علماً بعدم ثبوتها في نفس الأمر، والعدل ذكر ما يعلم، والوقف فيما لا يعلم من أحوال العباد وهذا مقام لا بد من ضبطه.

وحال أبي حنيفة هذه من أخص الأسباب في افتراق الحنفية في أصول الدين وقد كان طائفة من الحنفية قبل مجيء الماتريدي على طريقة محمد بن كرام (ت ٢٥٥هـ) وأتباعه كلهم حنفية، وقد عنى الماتريدي بالرد عليه[1]، ومن المتحقق أن طائفة من الحنفية كانوا على طريقة السنة والجماعة وطائفة على طريقة المعتزلة المحضة قبل مجيء الماتريدي، ولما جاء أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) وتكلم بهذه الأصول التي ذكرها في تفسيره وكتاب التوحيد شاع هذا المذهب في الحنفية في بلاد ما وراء النهر ولاختلاف طرق الحنفية في أصول الدين صار يقال عن هؤلاء: "ماتريدية"، ومما يبين ما تقدم أن الماتريدي الذي ذكر هذا المذهب في بلاد ما وراء النهر كان معاصراً للإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) وأبو جعفر الطحاوي كان إذ ذاك في مصر وهو من كبار أئمة الحنفية وله اتصال بالحديث والرواية وله تصنيف معروف في هذا سماه "شرح

---

(١) انظر التوحيد للماتريدي (٣٧٣ ـ ٣٧٩).

معاني الآثار" و"شرح مشكل الآثار"، وإن كانت معرفته بالحديث من جنس معرفة أهل طبقته، و لم يتحصل له ما تحصل لأحمد والبخاري وابن المديني وأمثال هؤلاء، بل حتى الدارقطني والحاكم وأمثالهم[1]، وإن كان متحققاً أنه من أهل الحديث والرواية، وكان مائلاً عن علم الكلام الذي اشتهر به الماتريدي، إلى طريقة أهل الحديث وله أتباع على هذه الطريقة من فضلاء الحنفية.

وقد صنّف الطحاوي رسالة في أصول الدين وهي ما عرفت: "بالعقيدة الطحاوية" وهي رسالة مجملة في كثير من الأحوال خاصة في الصفات، إذ فيها تصريح بثبوت الصفات وأمثلة لذلك، إلا أن مسألة الفعل وقدمه جاءت مجملة وكذا جملة من المسائل وجملة أخرى مفصلة.

وهذه العقيدة كتبها الطحاوي مقرراً فيها ما يعده مذهب أبي حنيفة وصاحبيه[2]، وهذه العقيدة ليست مفصلة تماماً فقد شرحها جماعة من الأحناف المتكلمين ومالوا إلى الطريقة الكلامية[3].

وشرحها القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي الحنفي (ت ٧٩٢هـ) على طريقة أهل الحديث وجمهور ما قرره في شرحها منقول أو مقرب من كلام أبي العباس ابن تيمية وابن القيم.

والمتحقق أن الطحاوي ليس على طريقة الماتريدي، بل هو على طريقة أهل الحديث في الجملة، ولما كانت رسالة الطحاوي مجملة فقد تلقاها طوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة بالقبول، حتى قال أحد أئمة الأشعرية وهو التاج السبكي الشافعي: "وهذه المذاهب الأربعة ــ ولله الحمد ــ في العقائد واحدة إلا من لحق منها بأهل الاعتزال والتجسيم، وإلا فجمهورها على الحق يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها العلماء سلفاً وخلفاً بالقبول"[4]، ولقوة طريقة الماتريدي وظهوره في بلاد ما

---

(١) انظر ما قاله عنه ابن تيمية في منهاج السنة (٤/١٩٤) .

(٢) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/١٣) .

(٣) انظر شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/٢٠) .

(٤) معيد النعم (٢٢) .

وراء النهر، وما عرف به من إبطال أقوال المعتزلة والقدرية تحقق له شيوع في الأحناف فأخذ المذهب عنه جماعة من الحنفية كما تقدم، وتلقاه طائفة من الحنفية بعد هؤلاء.

ومن كبار أئمة الماتريدية بعد تلاميذ أبي منصور الماتريدي أبو اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ) وهو من كبار أئمة الأحناف وصنف في أصول الدين على طريقة أبي منصور الماتريدي مصنفاً سماه "أصول الدين"(١)، ومنهم أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ) وهو من كبار الحنفية في بلاد ما وراء النهر، وممن انتصر لطريقة الماتريدية ومذهبه في أصول الدين وصنف في ذلك "تبصرة الأدلة" و"التمهيد" وغيرها(٢)، ومنهم عمر بن محمد النسفي السمرقندي (ت ٥٣٧هـ) وهو من أئمة الأحناف في بلاد ما وراء النهر(٣)، ومنهم ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن عبد الحميد وهو من كبار أئمة الأحناف في مصر التي حط فيها رحله وله تصنيف مشهور في فقه الحنفية "فتح القدير"(٤)، ومنهم علي بن سلطان بن محمد الهروي القاري المكي المشهور بـ (ملا علي القاري) حط رحله في مكة وتوفي فيها سنة (١٠١٤هـ) وأصله ونشأته في خراسان وهو فاضل يعرف لأهل القدر قدرهم ، وله شرح على الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة(٥)، وثمة جماعة غير هؤلاء من الأحناف السالكين مذهب الماتريدي الذي شاع في بلاد العجم.

فالمتحصل أن طائفة من الحنفية سلكوا طريقة الماتريدي ومذهبه الذي يعلم أنه لم ينقله على هذا التفصيل عن أحد من الحنفية قبله، فضلاً عن أبي حنيفة، واختصاصه به كاختصاص محمد بن كرام السجستاني الحنفي قبله بمذهبه في التجسيم والإرجاء وغيرهما.

---

(١) انظر سير أعلام النبلاء (١٩/٤٩) ، الجواهر المضية (٣/٣٢٢)، الفوائد البهية (٨٨) .

(٢) انظر الجواهر المضية (٣/٥٢٧) ، الفوائد البهية (٢١٦) .

(٣) انظر سير أعلام النبلاء (٢/١٢٦) .

(٤) انظر البدر الطالع (٢/٢٠١) ، الفوائد البهية (١٨٠) .

(٥) البدر الطالع (١/٤٤٥) .

المبحث الرابع : حقيقة التوافق بين الماتريدية والأشعرية .

ثمت فرق في البحث عن حقيقة التوافق بين الماتريدي والأشعري، والبحث عن حقيقة التوافق بين الماتريدي والأشعرية أو الماتريدية والأشعرية.

وهذا التفريق مبني على أن الأشاعرة لا يمثلون الأشعري بإطلاق، خاصة في الإلهيات، فالأشعري قرر مذهبه في كتبه "كالموجز" و"لمع الأدلة" و"الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة" و"المقالات"، مع أن تحقيق النظر في هذه الكتب التي صنفها الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال يفيد أن ثمت مسائل يختلف فيها قول الأشعري، وإن كان هذا الاختلاف ليس على نوع من التحقيق المحض، حتى يعتبر من كلام الأشعري آخره ويعد مذهباً له، هذا إن تحقق ما قاله بعض أصحابه أن الإبانة آخر مصنفاته[1]، وإن كان يقرب أنه صنفه في آخر عمره[2]، فإن فيها ميلاً عن الطرق الكلامية، ومن غير المتحقق حمل ذلك على الرجوع المطرد، فإن الرجوع يكون بما يثبت به الرجوع من النص أو التفصيل لقوله الآخر، أو الإبطال لما تقدم، والأشعري لا يسلك شيئاً من هذه الطرق وإن كان هذا لا يستلزم نفي التطور عند أبي الحسن في معرفته لمذهب أهل الحديث فإن ذلك متحقق بالجزم؛ إذ طريقته في "اللمع" و"الموجز" غير طريقته في "الإبانة" و"الرسالة إلى أهل الثغر"، وحتى في "المقالات"، فإن قربه في هذه الثلاثة فوق قربه في "الموجز" و"اللمع".

وإذا كان مذهب الأشعري تحته سؤالات من هذا الوجه، فإن من المتحقق أن مذهبه شاع وتقلده في بعض الأصول من ليس ينتسب إليه من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، وأما الأشاعرة المنتسبون إليه في أصول الدين وجمهورهم من أصحاب الشافعي ثم مالك فهؤلاء أيضاً لم يحقق جميعهم طريقته تحقيقاً موافقاً له.

وفي الجملة فالترول التاريخي لأئمة المذهب الأشعري يصاحبه نوع بعد عن مذهب الأشعري نفسه، وتبعاً لذلك بعد عن مذهب أهل الحديث، وأشهر أئمة الأشاعرة بعد

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٥/٩٣)، **تنبيه**: كتاب الموجز لم يطبع فيما أعلم لكن عرف منه بالنقل عنه.

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٥٩)، الشذرات لابن العماد (٢/٣٠٣).

الأشعري القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، ، وهو إمام في الكلام والأصول، وله سعي مشكور في الرد على بعض الطوائف، يقول الذهبي: "الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين . . . كان ثقة إماماً بارعاً صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في حقائق فإنه من نظرائه"[١]، وصنف في المذهب الأشعري وأخص كتبه "التمهيد" و"الإنصاف" ويقال "الرسالة الحرة"، و"البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة" وغيرها.

وكلام الباقلاني في "التمهيد" وهو أخص كتبه الكلامية في أصول الدين، وكذا في "الإنصاف" "الرسالة الحرة" ككلام أبي الحسن الأشعري في "اللمع" و"الموجز" في الجملة، وليس ككلام أبي الحسن في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة".

والمتحقق أن الباقلاني أكثر تمسكاً بالأصول الكلامية من أبي الحسن الأشعري وليس عنده قوة في محاولة تحقيق مذهب السلف كالأشعري، ومحصل هذا أن الباقلاني وهو أجل من نظَّر المذهب بعد الأشعري نزل عن رتبة أبي الحسن، وهو دونه في الإثبات كما نص عليه الإمام ابن تيمية، وكما هو متحقق بالمقارنة بين كلامه وكلام الأشعري[٢].

وأخص الأعلام بعده أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ)، وحاله دون حال الباقلاني وعنده غلو في التأويل لا يقع مثله في كلام الأشعري والباقلاني.

يقول الإمام ابن تيمية في الفتوى الحموية: "وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وذكرها أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سمّاه "تأسيس التقديس" . . هي بعينها تأويلات بشر المريسي . . ."[٣]، ويقول الإمام ابن تيمية: "وابن الباقلاني

---

(١) انظر السير (١٧/١٩٠)، وانظر نفس المصدر (٦/٥٢).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٥١ـ ٥٤).

(٣) الفتاوى (٥/٢٣) .

أكثر إثباتاً بعد الأشعري في الإبانة، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن"[1]، يعني من الصفات الخبرية، هذا مع أن ابن فورك ـ وهو معاصر للباقلاني ـ له اشتغال بالحديث لم يقع مثله للقاضي أبي بكر، فهو فوق القاضي من هذا الوجه وإن كان أكثر منه تأويلاً، حتى بالغ في تأويل ما هو من نصوص العلو، مع ما يقع في كلامه من إثبات العلو[2]، ويرجح الإمام ابن تيمية أن ابن فورك يختلف اجتهاده في هذه المسائل، وذكر جملة من أقوال ابن فورك تقوي هذا[3]، وقد صنف القاضي أبو يعلى في الرد على ابن فورك في التأويلات[4].

ومن أخص أعلام الأشعرية أبو منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ) وله تصنيف في المقالات باسم "الملل والنحل"، وآخر باسم "الفرق بين الفرق"، وصنف "أصول الدين" وغيرها، وهو من أوائل الأشعرية ميلاً إلى تأويل الصفات الخبرية[5]، وقد عرض مقالات الأشعرية، وجملة من مقالات ابن كلاب وقارن بينها ومقالات أبي الحسن الأشعري في أصول الدين[6].

ويأتي من أعلام المذهب الأشعري بعد ذلك أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) وهو من كبار أئمة الكلام والأصول والفقه، ومن أخص تصانيفه الكلامية في أصول الدين "الشامل" و"الإرشاد" إلى "قواطع الأدلة" و"الرسالة النظامية" التي مال فيها عن التأويل إلى التفويض، وهو أخص الأشعرية إلى زمانه تغييراً في المذهب الأشعري، وهذا بيِّن فيما كتبه في "الشامل" و"الإرشاد" خاصة وله مسائل مشهورة مال فيها عن طريق أبي الحسن وقدماء أصحابه، يقول الإمام ابن تيمية: "أما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة، فإن أبا المعالي كان

---

(١) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٢) مشكل الحديث لابن فورك (٧٦ ـ ٨٤) ، الفتاوى لابن تيمية (١٦/٩٠) .

(٣) الفتاوى (٦/٥٤) .

(٤) الفتاوى (١٦/٩٠ ـ ٩٥)، وكتاب أبي يعلى (إبطال التأويلات) مطبوع.

(٥) أصول الدين للبغدادي (١٠٩ ـ ١١١) .

(٦) أصول الدين للبغدادي .

كثير المطالعة لكتب أبي هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين"[1]، وبالغ الجويني في أخذه بالأصول الكلامية حتى تأول في الصفات ما لم يسبقه الأشعرية إليه وذلك يقع له في الصفات الفعلية وإن كان عدم إثباتها ليس مختصا به، لكن مسلكه في تأويلها هو مسلك المعتزلة في الجملة[2]، وله تأويل في غير ذلك من الصفات ذكره في "الشامل" و"الإرشاد" مفرقا[3]، حتى ذكر عنه ندمه على اشتغاله بعلم الكلام[4] وصنف "الرسالة النظامية" قرر فيها مذهب التفويض وذكر أنه طريقة السلف وإن كان هذا في نوع من الصفات، وليس في جميع مقالاته في الصفات[5].

وبعد أبي المعالي من الكبار أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي (ت ٥٠٥هـ) صاحب الإحياء، وهو من الصوفية الكبار وله إمامة في علم الكلام، وصنف على هذه الطريقة مصنفات "كقواعد العقائد" و"الاقتصاد"، وصنف في الرد على الفلاسفة على الطريقة الكلامية تهافت الفلاسفة، وهو مضطرب الحال كما يقرر ذلك في رسالته "المنقذ من الضلال"، وله كلام بالغ في نفي التعليل، وعناية بإبطال التولد والأسباب والتأثيرات، وإن كان في الجملة يستعمل غير طريقة في أصول الديانة.

ثم بعده من الكبار محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) وله تصنيف مشهور في "الملل والنحل" وصنف "نهاية الإقدام" وله مسائل في هذين الكتابين مختصة به، حتى جاء أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب (ت ٦٠٦هـ) وقد صاغ المذهب الأشعري صياغة جديدة، وكتب كتبا كبارا لم يصنف في الأشعرية مثل كتبه طولا وسعة، وهو من أوسعهم بحثا وجدلا، وإن كان غيره أقوى منه في التحقيق، ومن كتبه الكبار "المطالب العالية" و"المباحث المشرقية" ونهاية العقول و"الأربعين في أصول الدين"، وصنف في التفسير "مفاتيح الغيب" قرر فيه طريقته عند

---

(١) الفتاوى (٥٢/٦) .

(٢) انظر الشامل (٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ، ٥٥٧) .

(٣) انظر السير للذهبي (٤٦٣/١٨) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (١١/٥).

(٥) انظر الرسالة النظامية (١٦ ــ ٣٩) .

آيات التوحيد والعقائد، والناظر في كتبه، وكتب أبي الحسن الأشعري يظهر له فـــرق بيِّن بينهما في كثير من المقدمات، والنتائج، والمنهج، والأشعرية بعده عيال في الجملـــة عليه وعلى من سبق، اللهم إلا ما كان من السيف الآمدي (ت ٦٣١هـ) وهو قريـب من أبي عبدالله الرازي كما يظهر هذا في مقارنات الإمام ابن تيميـــة المطولـــة في درء التعارض لما قرره الآمدي في أبكار الأفكار، وكما هو ظاهر في كتابه "غاية المرام"، بـل هو خير منه.

وإذا كان الأمر كذلك من حيث اختلاف كثير من أئمة الأشعرية على الأشـعري فليس يتحقق تماثل عند المقارنة بين الماتريدية والأشعرية، كالمقارنـــة بـين الأشـعري والماتريدي، والماتريدية الذين اشتهروا بنصرة المذهب الماتريدي من تلاميذ وأصحاب أبي منصور ـ الذين تقدم ذكرهم ـ هم في الجملة موافقون له في طريقته إلا في مســائل دقيقة لا تؤثر في جملة المذهب وطريقته.

والمتحصل من هذا أن المقارنة بين الماتريدية والأشعرية لا بد فيها من تحقيق معـنىً لا بد منه: وهو أي نوع من الأشعرية يراد بالمقارنة؛ لامتناع اتحاد المذهب الأشـعري في سائر طبقات أصحابه، فالأشعري له طريقة، والباقلاني له طريقة، وابن فورك له طريقـة والبغدادي له طريقة، والجويني له طريقة، وأبو حامد الغزالي له طريقة، وأبـو عبـدالله الرازي له طريقة، فهذه سبع طرق أشعرية لمن نظر كتب الأشعرية وتأملها، مع اتفـاق كثير بينهم.

هذا مع أنه تتحقق المقارنة بين الماتريدية بل حتى الماتريدي وحده وبين الأشـعرية جملة، باعتبار جملة من المسائل، وهذا النوع هو الذي تكلم فيه غير واحد من أهل العلم والكلام في المقارنة بين مذهب الأشعرية والماتريدية في الجملة وفي هذا تصنيف مشـهور لجماعة منهم:

السبكي وهو متكلم أشعري جهبذ يقول في طبقات الشافعية: "تفحصت كتـب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلافٌ فيها ثلاث عشرة مســألة، منها معنوي ست مسائل والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنـا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً . . . ولي قصيدة نونيـة جمعـت فيـها هـذه

المسائل، وضممت إليها مسائل العقيدة . . ."[1]، ثم ساق هذه القصيدة وهي قريبة حسنة النظم، ويريد بالحنفية هنا الماتريدية.

ومن متكلمة الماتريدية البياضي ذكر في "إشارات المرام" خمسين مسألة خلافية بينهم وبين الأشعرية وفصل شرحها في هذا الكتاب، لكنه سهل أمر هذا الخلاف[2] وثمت رسالة مشهورة في هذا للحسن بن عبد المحسن المعروف بأبي عذبة، موسومة: "بالروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية"[3]، ذكر فيها ثلاث عشرة مسألة، سبع منها الخلاف فيها لفظي، وست منها الخلاف فيها معنوي كما يقول مؤلفها، وقد فصل في هذه المسائل وشرحها، وعرض لذلك الزبيدي في "إتحاف السادة المتقين"[4].

وثمت رسائل أخرى في هذا المعنى[5].

وباعتبار ما تقدم أن الماتريدي كان معاصرا لأبي الحسن الأشعري، والماتريدي كما تقدم قضى زمنه في بلاد ما وراء النهر والأشعري قضى زمنه في العراق، ولم يذكر أن الأشعري وطئ بلاد ما وراء النهر، ولهذا لم يقع ذكر لمقالات الأشعري في كتب الماتريدي ولا لمقالات الماتريدي في كتب الأشعري، ومع هذا فبين أبي الحسن الأشعري وأبي المنصور الماتريدي تشاكل في جملة من المقدمات والنتائج، إذ بينهم اشتراك ما في الصفات وموقفهم منها، مع فرق محقق في هذا بين الأشعري والماتريدي، وثمت اشتراك في إطلاق نظرية الكسب في أفعال العباد، وثمت اشتراك في اعتبار الإيمان "تصديق القلب"، وثمت اشتراك في اعتبار السمع والعقل، وإن كان الأشعري يقصد الجمع في الجملة، والماتريدي يقصده تارة، ويتوحد تارة، وهذا فرق شريف بينهما.

فهذا التشاكل الذي يقال في أصول ومقالات الأشعري والماتريدي استدعى نظر بعض الباحثين وذهبوا في تعليل ذلك.

---

(١) طبقات الشافعية (٣/٣٧٨ ، ٣٧٩) .

(٢) إشارات المرام (٢٣) .

(٣) مطبوعة بتحقيق د/ عبد الرحمن عميرة .

(٤) إتحاف السادة المتقين (٢/٨، ٩) .

(٥) عرف بها أحد الباحثين ، انظر الماتريدية للشيخ أحمد اللهيبي الحربي (٤٩٦ ـ ٤٩٧) .

والذي يظهر أن ثمة مبالغة في التوافق بين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي وهذا التوافق يمكن أن يصاغ في طريقين:

الأول: توافق في جمل كلية كاستصحاب العقل والشرع في تقرير أصول الدين وكالقطع بإثبات أصول الصفات، وخلق الأفعال، والقول في أهل الكبائر.

وهذه جمل ليست مختصة بهذين حتى يقال أيهما أخذ عن الآخر، وليست مختصة بمعين حتى يبحث عنه، بل هذا شائع عند الصفاتية كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه، ومتكلمة أهل الإثبات هم في الجملة مائلون إلى طريقته في أصول الدين فمذهب الإثبات المخالف لمذهب المعتزلة وإن كان عرف ابن كلاب به إلا أنه شاع كثيرا في الأمصار، ولهذا عرف الكلابية العراقيون والخرسانيون.

الثاني: توافق في مسائل من حيث الاصطلاح كـ "الكسب في القدر" و"التصديق" في الإيمان.

إذ في هذا الاصطلاح "الكسب" لم يعرف أحد تكلم به على هذا المعنى من الاختصاص حتى ابن كلاب فإنه لم يحقق تصريح له بهذا، وإن كان اللفظ من حيث هو "شرعي"، والظن أن الذي حصل بين الماتريدي والأشعري في هذا هو اتفاق محض أو أن ذلك شاع عند مثبتة القدر من الصفاتية قبلهما، ومما يقوي الأول وهو أيضا يقوي الثاني باعتبار آخر: أن الأشعري والماتريدي ردا قول المعتزلة في أفعال العباد كما صنع ابن كلاب، وإذا لم يخلق العبد فعله كما تقول المعتزلة فما حاله معه؟.

الاعتبار بالنص يقوي إطلاق "الكسب" إذ كثر في النصوص. ولا أرى كبير فرق بين الاحتمالين؛ لأنه لو فرض الثاني عاد السؤال فيه، فمن يفرض مطلقا لمصطلح "الكسب" ابتداء، يقع السؤال عليه: من أين أتى به؟.

ولما لزم الجزم بالمعنى السابق بقي القول بهذا أو هذا لا يؤثر كثيرا، فالتوافق في "الكسب" بينهما هو اتفاق في اصطلاح أكثر من كونه يحمل حقيقة علمية متكاملة بدلا عن قول المعتزلة، ومن المتحقق أن حقيقة الكسب عند الأشعري والماتريدي ليست متفقة على التمام، بل قد يمكن القول بأن معنى الكسب بينهما مختلف.

وأما اتفاقهما في الإيمان "التصديق" فهذا إنما يفرض الإشكال فيه لو لم يشع هـذا القول قبلهما، وهذا ليس كذلك فإن من المتحقق أن هذا قول مشهور في مقالات المرجئة قبلهما من الجهمية والصالحية والمريسية والسمرية والشمرية وغيرهم، فضلاً عن ابتناء هذه الصيغة على مأخذ اللغة.

والذي يتحقق ـــ بعد تأمل ما كتب الأشعري في "اللمع" و"المقالات" و"الإنابة" و"الرسالة إلى أهل الثغر"، وما كتب الماتريدي في "تفسيره" وما كتبه في "التوحيد" ـــ أن التوافق بين أبي الحسن الأشعري وأبي المنصور الماتريدي لا يظهر له امتياز بيِّن باعتبار النظر في نتائجهم المختصة في أصولهم ومبادئهم، وإنما يظهر باعتبار مفارقتهم وردهم على المعتزلة، وإذا كان التوافق البيِّن إنما هو من هذا الاعتبار فهنا يتحقق أن موجبه الاتفاق في رد قول المعتزلة، وهذا قد شاع قبلهم في أئمة الصفاتية المشاركين لهم في علم الكلام فضلاً عن أهل الحديث.

والمتحصل من هذا أن ما به الافتراق بين الأشعري والماتريدي فوق ما به الاجتماع بكثير عند التحقيق، والأشعري له صياغتان في مذهبه، الأولى: في "اللمع" و"الموجز"، والثانية: في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانةِ"، و"المقالاتُ" فيها هذا باعتبار وهذا باعتبار، فعند تقريره للمسائل الكلامية فهو فيها يقارب طريقته في "اللمع"، وعند الاختصاص بالمذهبية فإنه على طريقته في "الإبانة" ولهذا اعتمد قبول جميع ما قرره في مذهب أهل السنة والحديث، ولم يذكره إلا مجملاً.

وإذا نظرت فيما كتب الماتريدي في التوحيد وما كتب الأشعري في صياغته الأولى لمذهبه بعد الاعتزال في "اللمع" و"الموجز" يتحقق افتراق بيِّن بين الماتريدي والأشعري أما إذا اعتبرت في المقارنة بين الماتريدي في التوحيد والصياغة الثانية عند الأشعري التي كتبها في "الرسالة إلى أهل الثغر" و"الإبانة" عن أصول الديانة فالتباين بين الماتريدي والأشعري في المنهج والمقدمات والنتائج أظهر من أن يعاضل فيه.

وفي الجملة فبين الأشعري والماتريدي افتراق في الموقف من السمع وإن اشتركا في اعتباره، فالتطبيق عند أبي الحسن الأشعري لمدلول النصوص خاصة في صياغته الثانية

لا يقع قريب منه للماتريدي، وكذا العقل فهما وإن اشتركا في اعتباره إلا أن الماتريدي يسلك في مآخذه العقلية طريقة فضلاء المعتزلة، وهو يشبه في هذا ما يقع في كلام أبي الحسين البصري المعتزلي، وإن كان متأخرا عنه، لكن المقصود أنه من جنسه في العقليات، ومن الأمثلة المختصة بهذا النوع موقف الماتريدي من طريق إثبات وجود الباري، وبم تجب، والموقف من التحسين والتقبيح العقليين وغير ذلك.

إن المتأمل في كتاب "التوحيد" للماتريدي يظهر له أن الماتريدي يعطي العقل اعتبارا واسعا قوي التأثير، وقد نفى علو الله سبحانه وهو قول لم يسبقه إليه أحد من الصفاتية خاصة أنه يرى ذلك مقتضى طرد الدليل الذي اعتمده في الصفات الذي به ثبت حدوث العالم وعرف بحدوثه وجود محدثه كما يقرر الماتريدي.

وهذا التباين بين الماتريدي والأشعري في الموقف من "السمع والعقل" من أخص أسبابه عدم عناية الماتريدي بمعرفة مذهب أهل الحديث، بل عدم إيمانه بصحة هذا المذهب الذي يسميه عند ذكره "مذهب الحشوية".

أما الأشعري فهو وإن لم يحقق مذهب أهل الحديث إلا أنه رام اتباعهم، وتطلب ذلك، وتحصل له جمل ذكر في المقالات أنه يقول بها.

وأيضا فإن ميل الأشعري عن المعتزلة فوق ميل الماتريدي الذي شاركهم في بعض أقوالهم كالقول في العلو ونحوه، الذي كان أئمة الصفاتية كابن كلاب يذكر أنه يثبت بالعقل والفطرة والسمع، والمقصود أن الأشعري يتقصد مفارقة المعتزلة قدر طاقته بخلاف الماتريدي الذي لم يكن يوما ما معتزليا فهو لا شأن له بالاختصاص عن المعتزلة بالضرورة.

وأيضا فإن الأشعري له عناية بالاتباع لمتبوع معتبر وهم أهل الحديث، ويخص الإمام أحمد بن حنبل في "الإبانة"، وإن كان في نفس الأمر لم يحقق ذلك، إذ معرفته بمذهب أهل الحديث معرفة مجملة، ولذلك يعتمد جملهم وإذا فصل قوله وقع على مخالفتهم كثيرا، وهذا يقع له في الصفات والقدر والإيمان، وإن كانت هذه الأصول له فيها نوع مشاركة لأهل الحديث، أما الماتريدي فهو متوحد بمذهبه لا شأن له في تحقيق

مقالة أحد، ولهذا لم يعن بتقرير أن مذهبه المفصل مذهب أحد من الأعيان حتى أبي حنيفة مع انتسابه إليه فضلا عن غيره.

فهذا باعتبار الفرق بين الماتريدي والأشعري في المنهج أما في المقدمات والنتائج فهذا يطول تفصيله، لكن يمكن القول أن الماتريدي في الجملة أميل إلى المعتزلة، ويمكن أن يقال هذا التصور: أهل الحديث ثم جاء الصفاتية وأقربهم إلى أهل الحديث مقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب ثم أئمة أصحابه ثم الأشعري ثم الماتريدي، فابن كلاب برزخ بين الأشعري وأهل الحديث، والأشعري برزخ بين ابن كلاب والماتريدي والماتريدي برزخ بين الأشعري والمعتزلة، فهذه نتيجة متحققة والله أعلم، وإن من المتعذر أن يماثل بين الأشعري والماتريدي سواء في الطريقة "المنهج" أو المقدمات أو النتائج.

وإذ قد تقدم أن المذهب الأشعري صيغ بسبع طرق فإن الماتريدي أشبه ما يكون من هذه الطرق ـ طريقة الأشعري، طريقة الباقلاني، طريقة ابن فورك، طريقة البغدادي، طريقة الجويني، طريقة الغزالي، طريقة الرازي ـ بطريقة أبي المعالي الجويني إذ يقع تشاكل عند المقارنة بين التوحيد للماتريدي وما كتب الجويني في "الشامل" و"الإرشاد" و"اللمع" في الجملة، وإن كان الماتريدي له مسائل لم يشاركه فيها أحد من الأشعرية، وإن كان الجويني في كثير من الموارد أقرب منه إلى تحقيق المنقول والمعقول مع أن الماتريدي له مسائل يسيرة من الصواب لم تقع لعامة الأشاعرة.

وفي الجملة فالمسائل التي اشتهر اختلاف الأشعرية فيها مع الماتريدية اختلف في عددها فالبياضي يذكر أنها خمسون مسألة وهو من أئمة الماتريدية[1]، وذكر عبدالرحيم ابن علي المعروف بشيخ زاده أربعين مسألة[2]، وذكر السبكي وتابعه الشيخ الحسن بن عبدالمحسن المعروف بأبي عذبة أنها ثلاث عشرة مسألة، سبع مسائل الخلاف فيها لفظي وست مسائل الخلاف فيها معنوي، والذي يظهر أن حد العدد لا يعطي حقيقة مفصلة فربما ـ كما هو شأن السبكي ـ أجمل في مسألة ما يحتمل التفريق فيها ليكون مسألتين أو أكثر فيتحصل اختلاف العدد كثيرا بمثل هذا، حتى لا يظن أن السبكي فاته مما ذكر

---

(١) انظر إشارات المرام (٢٣ ، ٥٢) .

(٢) انظر الماتريدية رسالة (٤٩٦) .

البياضي سبع وثلاثون مسألة ، فإن الأمر ليس كذلك في حقيقته، والمسائل المشهورة في الخلاف هي ما ذكره السبكي وقد نص بقوله: "تفحصت كتب الحنفية فوجدت المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة"(١)، والسبكي محقق في مثل هذا، وهو من كبار أئمة الأشاعرة وهو واسع العلم والمعارف.

ومن هذه المسائل المختلفة بين الأشعرية والماتريدية:

المسألة الأولى: الاستثناء في الإيمان حيث ذهب الأشعري إلى الاستثناء في الإيمان وذهب الماتريدي إلى منعه، وقد عد الشيخ أبو عذبة هذا الخلاف لفظيا إذ الماتريدي منعه دفعا للشك والأشعري قاله تبركا.

وهذا ليس كذلك عند التحقيق إذ الأشعري إنما يستثني؛ لأن الإيمان عنده ما يوافي العبد به ربه وما قبله ليس له اعتبار ولا يعد إيمانا إن أعقبه كفر، وهذا المعنى لا يقول به الماتريدي وإن كان الأشعري بناه على أصله في الصفات الذي هو أصل ابن كلاب والماتريدي يقول بهذا الأصل، والأشعري وإن وافق المشهور عند أهل الحديث في الاستثناء فلم يكن مأخذه فيه قولا لواحد من أئمتهم، إذ هو فرع عن مقالة الكلابية التي تقلدها الأشعري وجماعة من الصفاتية، والماتريدي منع الاستثناء، وطائفة من أهل الحديث يمنعونه باعتبار، بل منعه باعتبار الشك مجمع عليه، ولم يتحصل للماتريدي تسويغه باعتبار؛ لأن الإيمان عنده واحد فقوله في الاستثناء فرع عن قوله في الإيمان وقول السلف في الاستثناء فرع عن قولهم بزيادته ونقصانه وتفاوته، وأن العمل من الإيمان، فليس أحدهما موافقا لأهل الحديث في مقالته.

المسألة الثانية: ذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة بمعنى المحبة والرضى، وذهب الماتريدية إلى أن الإرادة لا تستلزم المحبة والرضى، وأبو المعالي الجويني يقول: إن الأشعري لم يسبقه أحد من السلف ـــ الصفاتية عنده ـــ إلى القول بأن الله أحب المعاصي، وهذا محل تردد فإنه في الموجز حكى الخلاف وذكر الأشعري أن القول بذلك قول ابن كلاب وطائفة، والحق أن الإرادة لا تستلزم المحبة والرضى(٢).

---

(١) الطبقات (٣/٣٧٨) .

(٢) انظر منهاج السنة (٣/١٤ــ ١٦، ١٥٨ــ ١٥٩).

المسألة الثالثة: معرفة الله واجبة بالعقل عند الماتريدية، والأشاعرة يقولون: معرفة الله واجبة بالشرع، ومقالة الماتريدية هنا قريبة من مقالة المعتزلة من وجه، ومقالة الأشاعرة قريبة من مقالة أهل الحديث من وجه، ومقالة المعتزلة المحضة ومقالة أهل الحديث المحضة غير مقالة الماتريدية والأشاعرة.

المسألة الرابعة: الماتريدية يقولون: بالتحسين والتقبيح العقليين، والأشاعرة لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، بل يذهبون إلى أن الحسن والقبح يعرف بالشرع ومذهب الماتريدية أقرب إلى المعتزلة، وإن كان ليس على قول المعتزلة تماماً، فإن المعتزلة رتبوا نتائج لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين لا يقول بها الماتريدية، وقول الأشاعرة ليس هو قول أهل الحديث، وإن كان لهم نوع موافقة فيه لأهل الحديث إلا أن نتائج هذا الأصل عند الأشعرية شاركوا في كثير منها الجهمية، ولهذا مال إليهم في الأصل ونتائجه بعض الصوفية الذين يسقطون السوى بالشهود، فطريقة هذا النوع من الصوفية كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي في منازله في هذا فرع عن مقالات الجهمية التي يشارك فيها الأشاعرة، والمقصود أن قول الأشاعرة فيه إجمال باعتبار وموافقة لأهل الحديث باعتبار وموافقة للجهم باعتبار، وهؤلاء إنما تحصّل لهم هذا لقولهم في القدر الذي شاركوا الجهم في جملة من موارده، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح ليس بالضرورة أن يكون في القدر، لكن وقع في كلام الطوائف على هذا الاعتبار في الجملة.

المسألة الخامسة: ذهب الماتريدية إلى إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله، وذهب الأشعرية إلى نفي ذلك، والخلاف في هذا الأصل مشهور بين الطوائف قبل هؤلاء، فالجمهور من أهل السنة وهو مذهب أئمة الحديث، ومذهب المعتزلة وأكثر المتكلمين والفقهاء إثبات الحكمة والتعليل، والجهمية والأشعرية ومن وافقهم على نفي ذلك، فهذا مجمل الخلاف في المسألة وإن كان بين مقالات الطوائف اختلاف من المثبتة والنافية، فليس قول المعتزلة موافقاً لقول أهل الحديث.

والماتريدي من المثبتة يقول في التوحيد: "من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن

الحكمة إذ هو حكيم بذاته غني عليم، والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله أو حاجته، وهما منفيان عن الله فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة"[1]، وأبو منصور الماتريدي لما وافق مثبتة الحكمة والتعليل وهم جمهور الطوائف بين مفارقته لمذهب المعتزلة من جهة فقال: "زعم قوم أنه إذ كان كل مما يعقل لغير نفع فعله يقع فليس بحكيم، ومن فعل فعلا لغير علة فهو عابث فظنوا أن لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه، فألزموه في كل فعل يفعله الأصلح لغيره في الدين والأحسن لغيره في العاقبة إذ هو متعال عن قول ينفعه أو عن أن يضره شيء، فلم يروا له الفعل إلا بما ينفع غيره أو يدفع به الضرر عن غيره، فيكون ذلك أيضا علة فعله على ما كان علة فعل كل حيكم منا . . ."[2].

ويريد بذلك المعتزلة الذين رتبوا على هذا الصلاح، والأصلح، والوجوب في حقه سبحانه وتعالى، ومفارقة المعتزلة من هذا الوجه بينة عند الماتريدي لكن له مشاركة لهم في اعتبار الحكمة معنى يقوم بذات الرب يتعلق بقدرته ومشيئته، فهو لا يثبت هذا المعنى وهذا طريق المعتزلة، والأشاعرة يميلون في هذا الأصل للجهمية، والقول في هذا الأصل من المشتبهات عند كثير من الطوائف من أهل الكلام والفقة والأصول والتصوف ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، وسيأتي بيان أصول هذا، إنما المقصود هنا أن مقالة الماتريدية ليست على وفق مقالة المعتزلة، وليست على وفق مقالة أهل الحديث فهم في هذا بين المعتزلة وأهل الحديث من مثبتة الحكمة والتعليل، ومقالة الأشعرية ليست مقالة الجهمية ولا مقالة بعض الفقهاء من النفاة، بل هم في هذا بين الجهمية، وطائفة من الفقهاء كابن حزم وطائفة من أصحاب أحمد والشافعي.

المسألة السادسة: اختلف الأشعرية والماتريدية في جواز تعذيب المطيع وإثابة العاصي باعتبار الحكم العقلي، إذ قد اتفقوا على عدم وقوع ذلك شرعا لورود الخبر لكن أيجوز هذا عقلا؟ فالأشعرية قالوا بالجواز، والماتريدية على نفيه وهذا فرع عن المسألة السابقة من وجه، وله وصل بمسائل أخرى.

---

(١) التوحيد (٢١٦).

(٢) التوحيد (٢١٧).

المسألة السابعة: ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وذهب أكثر الأشعرية إلى جواز ذلك.

المسألة الثامنة: ذهب أكثر الماتريدية إلى أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومعه وذهب الأشعرية إلى أن الاستطاعة تكون مع الفعل وتقارنه فحسب.

المسألة التاسعة: ذهب الأشعرية إلى جواز سماع كلام الله بخلق إدراك في المستمع وأن الله خلق في موسى إدراكا للمعنى الأزلي وذهب الماتريدية إلى عدم ذلك.

المسألة العاشرة: أثبت الماتريدي وجمهور أصحابه الرؤية بدليل السمع، والأشعري وفضلاء أصحابه يثبتونها بالسمع والعقل.

المسألة الحادية عشرة: التكوين صفة أزلية عند الماتريدي، والماتريدية يرجعون صفات الفعل إلى هذه الصفة والتكوين صفة غير المكون، والأشعرية لا يقولون بذلك بل يرون أن التكوين هو المكون، والفعل هو المفعول، والماتريدي من هذا الوجه أقرب إلى أهل الحديث من الأشعري، فإن مقالة الأشعرية مأخوذة عن المعتزلة وهذه من أجود مسائل الماتريدي وإن كان ليس على قول السلف فيها، بل يفارقهم من وجوه ويشاركهم باعتبار.

وهذه المسألة هي أكبر مسائل الخلاف بين المذهبين عند أهل المقالات من المتكلمين، بل إن أبا عبدالله الرازي لم يذكر من الخلاف بين أصحابه والماتريدية شيئا، بل لم يذكر الماتريدي أو الماتريدية بالتصريح في مصنفاته في المقالات "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، لكن في المحصل نص على هذه المسألة و لم يصرح باسم الماتريدية، بل قال: "زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وأن الكون محدث . . ."[1]، ثم ساق قولهم ورده بتعذر تحقيقه وهي طريقة بعض النظار كالرازي وأبي الوليد بن رشد من المتفلسفة.

وفي الجملة فهذه أشهر مسائل الخلاف بين المذهبين، وثمة مسائل أخرى كثير منها الخلاف فيه لفظي، وثمة مسائل أخرى من محال الوفاق بين المذهبين وهي في الغالب جمل من الأصول الكبار تقع مسائل الخلاف تحتها في الجملة.

---

(١) المحصل (٢٦٩).

ومحصل النظر بين المذهبين أنهما خلافان على أقل ما يمكن من الاعتبار في كثـــير من الموارد، بل يتحقق في كثير من المسائل التضاد والتناقض بينهما وإن كان يقع تمـــاثل من أوجه فيتحقق من هذا تحقق النسب الأربع بين المذهبين والله أعلم.

الفصل الثالث

التداخل العقدي في المدرسة الظاهرية وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

ترجمة إمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري.

المبحث الثاني :

منظِّر هذه المدرسة أبو محمد ابن حزم وفيه ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية.

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية.

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

الفرع الرابع: ظاهرة التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

الفصل الثالث : التداخل في المدرسة الظاهرية

المبحث الأول : ترجمة إمام هذه المدرسة داود بن علي الظاهري :

أبو سليمان داود بن علي بن خلف[1] قال ابن خلكان: "المعروف بالظاهري"[2] الأصبهاني[3]، قال الخطيب في تاريخ بغداد: "أصبهاني الأصل"[4] قال الذهبي: "قال أبو محمد ابن حزم: إنما عرف بالأصبهاني؛ لأن أمه أصبهانية"[5]، ويقال: البغدادي كما يذكره السبكي إذ منشأه ووفاته ببغداد[6].

ولد في الكوفة[7]، والمشهور أن مولده سنة مائتين، هذا الذي قدمه الخطيب في تاريخه[8] والذهبي[9] والسبكي[10] وقيل سنة اثنتين ومائتين[11]، وقدمه ابن خلكان[12]، وقيل: سنة إحدى ومائتين[13]، قال الخطيب البغدادي في تاريخه: "كان ورعاً ناسكاً زاهداً"[14]، وقال ابن خلكان: "كان زاهداً متقللاً كثير الورع"[15]، وقال الذهبي: "الإمام البحر الحافظ العلامة عالم الوقت"[16]، وقال السبكي: "كان أحد أئمة

(١) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) ، وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) ، السير للذهبي (٩٧/١٣) ، طبقات الشافعية للسبكي (٢٨٤/٢) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) .

(٣) انظر السير (٩٧/١٣) ، الوفيات (٢٥٥/٢) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) ، طبقات الشافعية (٢٨٥/٢) .

(٥) انظر السير (٩٨/١٣) .

(٦) انظر الطبقات (٢٨٤/٢ ــ ٢٨٥) .

(٧) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) ، طبقات الشافعية (٢٨٥/٢) .

(٨) انظر تاريخ بغداد (٢٧٥/٨) .

(٩) انظر السير (٩٨/١٣) .

(١٠) انظر الطبقات (٢٨٤/٢) .

(١١) انظر تاريخ بغداد (٣٧٥/٨) ، طبقات الشافعية (٢٨٤/٢) .

(١٢) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) .

(١٣) انظر وفيات الأعيان (٢٥٧/٢) .

(١٤) انظر تاريخ بغداد (٣٦٩/٨) .

(١٥) وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) .

(١٦) السير (٩٧/١٣) .

المسلمين وهداهم"[١]، "سمع: سليمان بن حرب وعمرو بن مرزوق والقعنبي ومحمد ابن كثير العبدي ومسددا، رحل إلى نيسابور فسمع من إسحاق بن راهويه المسند والتفسير ثم قدم بغداد فسكنها وصنف كتبه بها"[٢] هكذا قال الخطيب، وسمع أيضا من أبي ثور والقواريري وطبقتهم، وأخذ عنه: ابنه محمد، وزكريا الساجي ويوسف بن يعقوب الداوودي وعباس بن أحمد المذكر وغيرهم[٣]، وداود بن علي من الأئمة المشاهير وله شأن معروف في الفقه والأصول حتى قيل: انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد[٤]، وذكر أنه كان يحضر مجالسه أربعمائة صاحب طيلسان أخضر[٥]، وناظر الكبار وتكلم في المسائل واجتهد، قال أبو عمرو المستملي: "رأيت داود بن علي يرد على إسحاق بن راهويه وما رأيت أحدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له"[٦]، قال الذهبي: "جمع وصنف وتصدر وتخرج به الأصحاب"[٧].

كان داود شافعيا وكان كثير التعصب للشافعي، وصنف في فضائله كتابين[٨]، ثم مال عن مذهب الشافعي واتخذ مذهبا مستقلا ظاهريا عرف به هو وأتباعه، فهو إمام أهل الظاهر[٩]، وصنف الكتب وناظر على هذا المذهب الذي عرف في المشرق ثم أذاعه ابن حزم في المغرب، وهذا المعنى هو أخص ما في داود بن علي عند أهل العلم والأخبار.

---

(١) طبقات الشافعية (٢/٢٨٤) .

(٢) تاريخ بغداد (٨/٣٦٩) .

(٣) السير للذهبي (١٣/٩٨) .

(٤) طبقات الشافعية (٢/٢٨٥) .

(٥) المصدر السابق .

(٦) السير للذهبي (١٣/٩٨) .

(٧) المصدر السابق .

(٨) وفيات الأعيان (٢/٢٥٥) ، طبقات الشافعية (٢/٢٨٥) .

(٩) تاريخ بغداد (٨/٣٦٩) ، وفيات الأعيان (٢/٢٥٥) ، السير (١٣/٩٧) .

والمتحقق أن داود بن علي نشأ آخذاً للحديث ثم أخذ كتب الشافعي فأولع بها ومال إليها، قال عمر بن محمد بن بجير الحافظ: سمعت داود بن علي يقول: دخلت على إسحاق وهو يحتجم فجلست فرأيت كتب الشافعي فأخذت أنظر فصاح بي إسحاق إيش تنظر؟ فقلت: ﴿**معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده**﴾[1] قال: فجعل يضحك أو يبتسم"[2]، والظن ـــ حسب ما في ترجمته ـــ أن أخذه لطريقة الشافعي كان مبكراً، فهو وإن نشأ عند أهل الحديث، لكن لم يتخذ إذ ذاك طريقة معروفة ومعروف أن طريقة الشافعي التي اتخذها داود وسط في الجملة بين طريقة أهل الحديث المحضة وطريقة أهل الرأي، ثم إن داود بن علي ترك طريقة الشافعي وأسس مذهباً يقوم على إبطال القياس والرأي والتقليد، فصار رئيس أهل الظاهر، وأسس الاستدلال في منهج داود بن علي الجديد "النص ودليله" مبطلاً غير ذلك من القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وغيرها،وكان في كتبه حديث كثير إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً[3].

والمذهب الظاهري أحد المذاهب الذي عرفت في الفقه، ولما عرف هذا المذهب اختلف الناس في الاعتداد بالظاهرية في الخلاف، والمتحصل من أقوال أهل العلم في هذا ثلاثة أقوال ـــ كما ذكر ذلك السبكي في الطبقات[4] ـــ:

القول الأول: اعتباره مطلقاً وهذا اختيار أبي منصور البغدادي الشافعي، وذكر أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح: إنه الذي استقر عليه الأمر آخراً كما هو الأغلب الأعرف من صنع الأئمة المتأخرين الذي أوردوا مذهب داود في مصنفاتهم المشهورة كالشيخ أبي حامد الاسفراييني والماوردي والقاضي أبي الطيب فلولا اعتدادهم به لما ذكروا مذهبه في مصنفاتهم المشهورة[5].

(١) سورة يوسف : آية ٧٥ .

(٢) السير للذهبي (٩٨/١٣ ـــ ٩٩) .

(٣) انظر تاريخ بغداد (٣٧٠/٨) .

(٤) انظر طبقات الشافعية (٢٩٠/٢) .

(٥) انظر السير للذهبي (١٠٦/١٣) ، طبقات الشافعية (٢٨٩/٢) .

القول الثاني: عدم اعتباره مطلقاً وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني من الشافعية ونقله عن جمهورهم[1]، حتى قال الاسفراييني: "قال الجمهور إنهم ــ يعني نفاة القياس ــ لا يبلغون رتبة الاجتهاد ولا يجوز تقليدهم القضاء"[2]، ونقل أبو منصور البغدادي ذلك عن طائفة من الشافعية[3]، وقال أبو المعالي الجويني: الذي ذهب إليه أهل التحقيق أن منكري القياس لا يعدون من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة؛ لأنهم معاندون مباهتون فيما ثبت استفاضة وتواتراً؛ لأن معظم الشريعة صادر عن الاجتهاد ولا تفي النصوص بعشر معشارها وهؤلاء ملتحقون بالعوام[4].

وهذا المذهب مذهب شديد متكثر، وإلا فإن شأن الظاهرية دون ذلك وفي أئمتهم من العلم والديانة وقوة المعرفة بالسنة والآثار، بل وصواب القول شيء معروف مشهور، والمعروف عند المحققين من أهل المذاهب الأربعة أنهم علماء تحكى مقالتهم ويتكلم فيها كغيرها من مقالات الاجتهاد.

قال الذهبي: "قلت هذا القول من أبي المعالي أداه إليه اجتهاده، وهم قادهم اجتهادهم إلى نفي القول بالقياس فكيف يرد الاجتهاد بمثله، وندري بالضرورة أن داود كان يقرئ مذهبه ويناظر عليه ويفتي به في مثل بغداد وكثرة الأئمة بها وبغيرها، فلم نرهم قاموا عليه، ولا أنكروا فتاويه، ولا تدريسه ولا سعوا في منعه من بثه، وبالحضرة مثل اسماعيل القاضي شيخ المالكية وعثمان بن بشار الأنماطي شيخ الشافعية، والمروذي شيخ الحنبلية، وابني الإمام أحمد، وأبي العباس أحمد بن محمد البري شيخ الحنفية وأحمد ابن أبي عمران القاضي، ومثل عالم بغداد إبراهيم الحربي، بل سكتوا له حتى لقد قال قاسم ابن أصبغ: ذاكرت الطبري ــ يعني ابن جرير ــ وابن سريج فقلت لهما: كتاب ابن قتيبة أين هو عندكما؟ قالا: ليس بشيء ولا كتاب أبي عبيد فإذا أردت الفقه فكتب الشافعي وداود ونظرائهما، ثم كان بعده ابنه أبو بكر وابن المغلس وعدة من تلاميذ

(١) انظر طبقات الشافعية (٢/٢٨٩) .

(٢) السير (١٣/١٠٥) .

(٣) انظر المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

داود وعلى أكتافهم مثل: ابن سريج شيخ الشافعية، وأبي بكر الخلال شيخ الحنبلية وأبي الحسن الكرخي شيخ الحنفية، وكان أبو جعفر الطحاوي بمصر، بل كانوا يتجالسون ويتناظرون ويبرز كل منهم بحججه، ولا يسعون بالداودية إلى السلطان بل أبلغ من ذلك ينصبون معه الخلاف في تصانيفهم قديماً وحديثاً"[١]، وهذا كلام محقق متين من الحافظ الذهبي.

وفي الجملة فالقول الذي قاله الجويني: إنهم لا يعدون من علماء الأمة بل يلتحقون بالعوام، إنما قاده عدم معرفة به أو تعصب فإن داود بن علي إمام المذهب إمام مشهور عند سائر الطوائف، قال الذهبي: "وفي الجملة فداود بن علي بصير بالفقه عالم بالقرآن حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق وفيه دين متين، وكذلك في فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر وذكاء قوي فالكمال عزيز"[٢]، وقال عمدة المتأخرين من الحنبلية تقي الدين ابن تيمية في كلام ذكره في شأن أبي محمد ابن حزم إمام الظاهرية في المغرب، وهو أشهر أعيانهم بعد داود بن علي:"... له من الإيمان والدين العلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره، فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح، وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"[٣].

القول الثالث: أن قوله معتبر إلا فيما خالف القياس الجلي، وهذا قول أبي عمرو ابن الصلاح من الشافعية[٤]، فإنه قال: "وأرى أن يعتبر قوله إلا فيما خالف فيه القياس الجلي وما أجمع عليه القياسيون من أنواعه بناه على أصله التي قام الدليل القاطع على بطلانها، فاتفاق من سواه إجماع منعقد كقوله في التغوط في الماء الراكد، وتلك المسائل

(١) السير للذهبي (١٣/١٠٥ ــ ١٠٦) .

(٢) السير للذهبي (١٣/١٠٧ ــ ١٠٨) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٩ ــ ٢٠) .

(٤) انظر طبقات الشافعية (٢/٢٩٠) .

الشنيعة وقوله: لا ربا إلا في الستة المنصوص عليها فخلافه في هذا أو نحوه غير معتد به؛ لأنه مبني على ما يقطع بطلانه"[1].

وهذا مذهب يتعذر تحقيقه في أعيان المسائل، فإن المسألة المعينة التي خالف فيها الظاهرية لها حالان:

الأول: أن يتحقق فيها إجماع سابق لداود بن علي وأتباعه فهنا لا يعتبر قولهم لافتياته وخروجه عن الإجماع السابق ، وهنا ليس لداود والظاهرية اختصاص بل هذا يقال في كل من خالف هذا الإجماع المعين ولو كان ليس ظاهرياً، بل شافعياً أو مالكياً أو حنفياً أو حنبلياً.

وعلى هذا المعنى تخرج المسائل التي بالغ بعض من زاد في هؤلاء بالإبطال، وهذه في الجملة مسائل معروفة، ومن ذلك ما حكى بعض الشافعية كأبي عمرو ابن الصلاح في كلامه المتقدم أن داود يجوز التغوط في الماء الراكد؛ لأن النبي ﷺ نهى عن البول فيه[2]، وهذا إن صح قيل فيه ما تقدم، وهو مما لم يعرف ثبوته عنه، وفي صحته عنه نظر، ولهذا تردد النووي في نسبته إليه[3]، وابن حزم تكلم في هذه المسألة بطريقته الظاهرية وذكر عجباً لكنه لم يقل بهذا ولا حكاه عن داود أو أحد من أصحابه[4].

الثاني: ألاّ يتحقق في المسألة إجماع فهنا قولهم كقول غيرهم، إذ هذه المسائل لا بد أن يكون قولهم فيها مبنياً على أصل معتبر فإن داود بن علي وأتباعه لم يعرف أنهم قرروا أصلاً باطلاً استعملوه في الاستدلال، وإنما الذي أخذه الناس عليهم إبطالهم لبعض معتبرات الاستدلال كالقياس، وإلا ليس عندهم أصل ثبوتي تخرج عليه المسائل إلا وهو معتبر معروف عند سائر الطوائف، وهذا بيِّن فيما شرحه ابن حزم في طريقتهم في مصنفه المشهور "الإحكام في أصول الأحكام" وإذا كان كذلك فإن ما يعولون عليه في هذه المسائل هو أصل مرتضى، إما مما هو عندهم من دليل النص وهو سبع صور

---

(١) نقله عنه الذهبي في السير (١٣/١٠٦ ــ ١٠٧) .

(٢) حديث "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم . . "، البخاري (١/٩٦) رقم(٢٣٩)، مسلم (١/١٩٨) رقم(٢٨٢).

(٣) المجموع للنووي (١/١١٨) .

(٤) المحلى لابن حزم (١/١٣٥) .

يذكرها ابن حزم في أحكامه[1]، والذي كثير منه عند طائفة من كبار أهل العلم نـــوع من القياس عند التحقيق، وهذا متحقق في بعض صوره التي ذكر ابن حزم، فإنها مـــن قياس الشمول المشهورة عند أهل المنطق والنظر والقياس، وقياس الشمول وقياس التمثيل متلازمان في مثل هذه الصورة التي ذكرها ابن حزم فيما هو معروف بضبط مقدمتـــين يصح منهما نتيجة ليست منصوصة في أحدهما[2]، وإذا لم يستصحبوا ما هو من دليـــل النص، وهو في صوره السبع التي ذكر ابن حزم ليس شيء منها مستنكراً عند طائفة من الطوائف الفقهية استصحبوا البراءة الأصلية كما يشرح ذلك ابن حزم في إحكامه[3].

وإبطال الظاهرية للقياس مع شدته لا يستلزم إبطال قولهم فيما كان من المســـائل يستعمل فيه القياس، فإن هذا النوع من المسائل التي لا نص فيها مما يسوغ الاجتـــهاد فيها وإذ صح استعمال القياس فيها صحّ استعمال نوع آخر من الاستدلال ، ولهـــذا لا يُتصور قوام لهذا يمكن أن يُعتبر فيه قول ابن الصلاح في الظاهرية قـــولاً، إلا بفـــرض مسائل يكون دليل سائر الأقوال المختلفة أوجه من القياس، ويكون الظاهرية على قـــول ليس معولهم القياس ، وهذا لم يقع في شيء من المسائل الشرعية عند التحقيـــق، ولـــو فرض وقوعه أمكن القول باعتبار قولهم كما اعتبر قول غيرهم؛ لأن القياس ليس مـــن القواطع التي يُصار إليها كالنص ، بل هو عند مثبتته دليل متأخر، وكثير مـــن مثبتتـــه يقدِّمون عليه أقوال الصحابة كما يقع ذلك في فقه كثير من أئمـــة الحديـــث كـــأحمد وغيره، وإن كان لا يصح ما أطلقه بعض أصحابه المتأخرين أنه يقدم قول الصحابي على كل ما يقوله المتأخرون أنه من القياس ويعدونه من صوره، وأحمد وإن كان يعظم أقوال الصحابة أكثر من تعظيمه للقياس فإن بعض صوره كان أحمد يقدمها تارة على بعـــض مقالات الصحابة، ومن بلغه ما عرف عن أحمد من تعظيم أقوال الصحابة أكـــثر مـــن

---

(١) انظر الإحكام (٥/٩٨ ــ ٩٩) .

(٢) انظر الإحكام لابن حزم (٥/٩٨) .

(٣) انظر الإحكام (٥/٥ ــ ٤٧) .

القياس، يظن أنّ كل ما قال أهل الكلام الذين صنّفوا في أصول الفقه كعبد الجبار بن أحمد في العمدة وأبي الحسين البصري في المعتمد وأبي المعالي في البرهان، وأبي حامد الغزالي في المستصفى، والرازي في المحصول وأبي الحسن الآمدي في الأحكام وغيرهم ومن نقل عنهم ذلك من أصحاب أحمد، يظن أنّ ما ذكره هؤلاء وأمثالهم من صور القياس يكون سائرها عند أحمد مؤخراً عن ما هو من أقوال الصحابة، وهذا من أغاليط بعض المتأخرين.

وفي الجملة فما يعلم بالضرورة سقوطه من مقالات الظاهرية في مسائل الشريعة لا بد أن يكون مخالفاً لإجماع سابق لداود بن علي فضلاً عن غيره منهم، وما كان ليس كذلك فهو من مسائل خلاف الناس، وما يدعي بعض الشافعية أنهم مالوا عن الإجماع فيه ليس جميعه كذلك، وكثير منه لا يصح فيه إجماع، بل إن الإجماع الذي يعتد به في بعض صوره خلاف في سائر المذاهب، فإن الإجماع وإن كان في نفس الأمر حجة من أصدق الحجج فإن الشأن فيما يمكن تحققه من الإجماع، وهذه مسألة نزاع مشهورة والمقصود أن ما ذكره ابن الصلاح قول معتاص التحقيق وإن كان في ظاهره وسطياً.

ولذا فإن الذهبي لم يذكر في الاعتداد بالظاهرية إلا قولين: الاعتداد، وعدمه مع علمه بمقالة ابن الصلاح[1]، ولهذا قال معلقاً على كلام أبي عمرو ابن الصلاح الذي تقدم نقله عنه: "قلت: لا ريب أن كل مسألة انفرد بها وقطع ببطلانها قوله فيها، فإنها هدر وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة عضدها نص وسبقه إليها صاحب أو تابع فهما من مسائل الخلاف فلا تهدر"[2].

والمحصل فيه هذا أن ما تكلم به بعض أهل العلم من عدم الاعتداد بالظاهرية في الخلاف قول لا يصح إطلاقه، و لم يعرف عن أحد من طبقة داود أو طبقة الذين أخذوا عنه أنه قال ذلك، بل لم ينقل عن أئمة أهل الحديث ذم لداود في هذا، وإنما ذمُّوه بمسائل تكلم فيها في مسألة القرآن، وذمه من ذمه بميله لأهل الكلام، ومع هذا كله ففي طريقة الظاهرية ومسائلهم في الفقه والشريعة مقالات مستنكرة عند أئمة السنة والفقه

(١) انظر السير (١٣/١٠٤ ، ١٠٦ — ١٠٧) .

(٢) السير (١٣/١٠٧) .

وفي أصولهم ضيق في الاستدلال، خرجوا منه باستصحاب الحال والبراءة الأصلية، ولهم مقالات وأصول محمودة، لكنهم في هذا تابعون لغيرهم في أصله مسبوقون إلى مثله وهذا يظهر في طريقتهم التي صنفها ابن حزم في الأحكام، ومسائلهم التي ذكرها في المحلى والله أعلم وأحكم.

وهذه الطريقة الظاهرية في الفقه هي التي عرف بها داود بن علي، أما في أصول الدين فلم يعرف له اختصاص بمذهب، أو اتخاذ لمذهب من مذاهب المتكلمين، بل كان على ما عرف من حاله على السنة وطريقة أهل الحديث في الجملة، وقد كان مثبتاً للصفات، ليس فيه في هذا تجهم أو اعتزال، بل إنه ممن حكى الإجماع على القول بإثبات علو الباري سبحانه، والقول بأن الله يرى في الآخرة، والقول بأن القرآن كلام الله غير المخلوق[1]، كما أنه من مثبتة الصفات الفعلية التي تكلم عبدالله بن سعيد بن كلاب بنفيها على جهة الاختصاص[2]، وهذا من تحقيقه طريقة أهل الحديث، فإن هذا النوع كثر وهْم كثير من الفضلاء فيه، والذي أخذ عليه أمران:

الأول: عنايته بالجدل والمناظرة بشيء من الكلام للخصوم، قال أبو زرعة وذكر قول الشافعي في ذم الكلام والمتكلمين والنهي عن مجادلتهم، قال: "ترى داود هذا؟ لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى"، وذكر ذلك الخطيب في قصة في هذا الشأن[3].

وفي الجملة فهذا نوع اجتهاد، وليس هو من الشناعات التي يغمط بها الرجل في عقيدته، إذ المشهور عن أئمة السنة والحديث إذ ذاك ما ذكر الشافعي وهم أعلم وأحكم، فإن هذا أمر يقدر بقدره واعتبار المصلحة فيه، وإلا فإن بيان الحق وإبطال الباطل مما يتفق أهل الحديث على فضله ولزومه، فإن الذي أحبوا تركه لا يخل بهذا الأصل، ومعه فمن اجتهد في هذا فطريقته لها مأخذ، فإن هذا الباب ليس مما هو من المصالح المحضة بل السلوك فيه على تقديم أصح المصلحتين ودرء أشد المفسدتين.

---

(١) انظر درء التعارض (١/٢٤٥) .

(٢) انظر درء التعارض (٢/١٩) .

(٣) تاريخ بغداد (٨/٣٧٣) .

وجمهور الأئمة أخص بفقه هذا الباب، وما هو الأصلح فيه من داود.

الثاني: وهو الذي اشتهر ذم داود به وهو قوله في القرآن، فإن من المتحقــق أنــه كان من مثبتة كلام الله ويقول بأن القرآن غير مخلوق، بل حكى الإجماع على هــذا[1] والقرآن عنده كلام الله حروفه ومعانيه[2]، إلا أنه قال مقالتين من المقالات المجملة الــتي كان أئمة الحديث الكبار كأحمد بن حنبل وغيره ينهون عنها، إذ قال داود: "القـــرآن محدث"، وهذا قول مجمل، ومن المتحقق أن داود لم يرد به أنه مخلوق، فإنّ هذا مما يعلـم براءته منه، بل قد حكى الإجماع على أن القرآن غير مخلوق، ومن حكى عنه غير خلـق القرآن فقد كذب عليه، وذكر الخطيب في تاريخه[3] وغيره[4] أن داود بن علي أظهر في نيسابور أن القرآن محدث، وكان يداري في ذلك في بغداد، فكتب محمد بن يحـــيى إلى الإمام أحمد في شأنه هذا، قال أبو زرعة: وكتب إلى محمد بن رافع، ومحمد بـــن يحـــيى وعمرو بن زرارة، وحسين بن منصور، ومشيخة نيسابور بما أحدث هناك، فكتمـــت ذلك لما خفت من عواقبه و لم أبد له شيئاً من ذلك ، فقدم بغـــداد ـــ يعـــني داود ـــ وكان بينه وبين صالح بن أحمد بن حنبل حسن، فكلـــم صالحـــاً أن يتلطـــف لـــه في الاستئذان على أبيه، فأتى صالح أباه فقال: رجل سألني أن يأتيك، فقال: ما اسمه؟ قـال: داود قال: من أين هو؟ قال: من أصبهان، فكان صالح يروغ عن تعريفـــه، فمـــا زال الإمام أحمد يفحص حتى فطن به، فقال: هذا قد كتب محمد بن يحيى في أمره إنه زعـــم أن القرآن محدث فلا يقربني، فقال: يا أبه إنه ينتفي منه وينكره، فقال: محمد بن يحـــيى أصدق منه لا تأذن له[5].

فهذه من المقالات المجملة التي لا يسوغ إطلاقها وإطلاقها يوهم خلـــق القـــرآن ولذا ذمه أحمد وغيره بذلك.

---

(١) انظر درء التعارض (٢٤٥/١) .

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (١٠٦/٢) ، درء التعارض (٢٦٧/١) .

(٣) انظر تاريخ بغداد (٣٧٤/٨) .

(٤) انظر السير للذهبي (٩٩/١٣) .

(٥) القصـــة كاملـــة في تـــاريخ بغـــداد (٣٧٣/٨ـــ ٣٧٤)، الســـير (٩٩/١٣)، طبقـــات الشـــــافعية (٢٨٥/٢ـــ ٢٨٦).

ونقل عن داود مقالة أخرى في القرآن حيث تكلم في اللفظ وقال: اللفظ بالقرآن مخلوق[1]، وذكر الخطيب وغيره أنه سئل عن القرآن ، فقال داود: أما الذي في اللوح المحفوظ فغير مخلوق، وأما الذي بين الناس فمخلوق[2].

قال الذهبي عقب جواب داود هذا: "هذه التفرقة والتفصيل ما قالها أحد قبله فيما علمت"[3]، وهو تفصيل محدث، وما زال أهل السنة والحديث يطلقون القول: القرآن كلام الله غير مخلوق، وليس في هذا اشتباه يستدعي التفصيل، مع إطباق السلف أن أفعال العباد مخلوقة، وكانت المعتزلة تنفي خلق الأفعال، وتقول بخلق القرآن.

وأما قول اللفظ بالقرآن مخلوق ، فهذه مسألة اللفظ، وقد غلط فيها بعض الفضلاء مع إيمانهم بأن كلام الله غير مخلوق، وأن القرآن كلام الله حروفه ومعانيه وإيمانهم بأن أفعال العباد مخلوقة مخالفين في الأول قول الجهمية والمعتزلة، ومخالفين في الثاني قول القدرية من المعتزلة وغيرهم.

ولما كان اللفظ مجملاً قد يراد به فعل العبد الذي هو مخلوق، وقد يراد به المقروء الذي هو كلام الله غير مخلوق، وصار هذا من المجملات، والتي يشغب بها من يقول بخلق القرآن، أو يقول بنفي خلق الأفعال الآدمية صار مسلك الكبار ممن أدرك هذه المسألة من أئمة السنة والحديث، ومقدمهم في هذا أبو عبدالله أحمد بن حنبل وغيره من الكبار ينهون عن مسألة اللفظ والقول فيها[4]، وذكر اسماعيل بن الفضل الأصبهاني أن أول من قال باللفظ، وقال ألفاظنا بالقرآن مخلوقة حسين الكرابيسي، فبدعه الإمام أحمد ووافقه على تبديعه علماء الأمصار.

ومراده فيمن عرف بالسنة وإلا فإن أول من أطلق أن اللفظ بالقرآن مخلوق هم من أعيان الجهمية[5].

---

(١) درء التعارض (١/٢٦٦ ــ ٢٦٧) .

(٢) تاريخ بغداد (٨/٣٧٤) ، السير (١٣/١٠٠) .

(٣) السير (١٣/١٠٠) .

(٤) انظر السنة لعبد الله بن أحمد (١/١٦٣) .

(٥) الفتاوى (لابن تيمية (٨/٤٠٧) .

وإنكار الأئمة قولة: "اللفظ بالقرآن مخلوق" أشد من إنكارهم "اللفظ بالقرآن غير مخلوق"، فإن الأولى هي من مقالات الجهمية وهم يريدون بها أن القرآن مخلوق، وهذا هو المتبادر عند الإطلاق، فإن اللفظ مصدر لفظ يلفظ لفظاً، وشاع ذلك في الملفوظ المتلو، وإن كان يستعمل في حركة العبد وفعله[1].

ولهذا قال أحمد بن حنبل وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، وفي الجملة فذم من يقول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق متواتر، قال: الإمام ابن تيمية: "وهذا محفوظ عن الإمام أحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي مصعب الزهري، وأبي ثور، وأبي الوليد الجارودي، ومحمد بن بشار، ويعقوب بن إبراهيم الدروقي، ومحمد بن يحيى بن أبي عمر العدني ومحمد بن يحيى الذهلي ومحمد بن أسلم الطوسي وعدد كثير لا يحصيهم إلا الله من أئمة الإسلام وهداته"[2]، وقد ذكر أبو القاسم اللالكائي هذا عن أكثر من خمسين من الأعيان الكبار[3].

وهذه الجملة تكلم بها بعض ممن يخالف الجهمية في القرآن ومرادهم باللفظ فعل العبد وحركته، وحسين الكرابيسي وداود بن علي أشهر من تكلم بذلك من هؤلاء[4]، ونسب ذلك للبخاري ولم يصح عنه في شيء من كلامه[5]، وبسبب هذا الزعم على البخاري حصل بينه وبين محمد بن يحيى الذهلي ما حصل والبخاري صنف "خلق أفعال العباد" وقرر فيه أن أفعال العباد مخلوقة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وفرق بين صوت القاري، والصوت الذي ينادى به الله على طريقة محققة مهدية .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣٠٦ ــ ٣٠٧) .

(٢) الفتاوى (١٢/٤٢١) .

(٣) انظر شرح أصول أهل السنة للالكائي (٢/٣٤٩ ــ ٣٥١) .

(٤) درء التعارض (١/٢٦٧) .

(٥) جزم الإمام ابن تيمية أنه مفترى عليه الفتاوى (١٢/٣٦٤) ، قال : " افترى بعض الناس على البخاري الإمام صاحب الصحيح أنه كان يقول لفظي بالقرآن مخلوق وجعلوه من اللفظية " .

ولما شاع في الناس القول: بأن اللفظ مخلوق في كلام متأخري الجهمية ومن وافقهم على قولتهم مع معارضته لهم في حقيقة قولهم، قال طائفة من أصحاب السنة المعروفين: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، يريدون به إبطال المقالة التي تكلم بها الجهمية ومراد هؤلاء: أن القرآن المسموع غير مخلوق؛ لأنه كلام الله عند السلف بحرف وصوت مسموع، وليس مرادهم صوت العبد، وهذا معروف عن محمد بن يحيى الذهلي، ونقل عن أبي حاتم الرازي وأبي زرعة الرازي ومحمد بن داود المصيصي من شيوخ أبي داود، وتقلد هذا جماعة من أتباع السنة والحديث كأبي عبدالله بن منده وأهل بيته وأبي عبدالله ابن حامد وأبي نصر السجزي وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي وأبي يعقوب الفرات الهروي وأبي العلاء الهمذاني وأبي الفرج المقدسي وغيرهم[1].

والمحققون من أهل الحديث ينهون عن هذا وهذا، أما الأول فلأنه من مقالات الجهمية، وأما الثاني فلأنه لم يتكلم به أحد ممن سبقهم من السلف مع كلامهم في القرآن وردهم على المخالفين، وبهذا أنكر الإمام أحمد على أبي طالب، فقد ذكر الخلال قال: أخبرني أبو بكر المروذي قال: بلغ أبا عبدالله عن أبي طالب أنه كتب إلى أهل نصيبين: إن لفظي بالقرآن غير مخلوق، قال أبو بكر فجاءنا صالح بن أحمد فقال: قوموا إلى أبي، فجئنا فدخلنا على أبي عبدالله، فإذا هو غضبان شديد الغضب، قد تبين الغضب في وجهه فقال: اذهب فجئني بأبي طالب، فجئت به فقعد بين يدي أبي عبدالله وهو يرعد، فقال: كتبت إلى أهل نصيبين تخبرهم عني أني قلت: لفظي بالقرآن غير مخلوق؟! فقال: إنما حكيت عن نفسي، قال: فلا يحل هذا عنك ولا عن نفسي فما سمعت عالماً قال هذا . . . فخرج أبو طالب فلقي جماعة من المحدثين فأخبرهم أن أبا عبدالله نهاه أن يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق[2]، والمقصود أن هذه المقالة معروفة عن أحمد وغيره من الكبار كالبخاري وغيره[3].

---

(١) درء التعارض (١/٢٦٢ ـــ ٢٦٦) ، الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣٦١) .

(٢) ذكره عنه الإمام ابن تيمية (١٢/٣٦٠) .

(٣) الفتاوى (١٢/٤٢١ ـــ ٤٢٢) .

والإمام أحمد قال: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع. والنقل عنه في هذا المعنى معروف من رواية كبار أصحابه كعبدالله وصالح ابني أحمد، والمروذي، وفوران، وأبي طالب، وأبي بكر بن صدقة وخلق غير هؤلاء، وقد جمع أبو بكر المروذي بعد مماته كلامه في ذلك، وكلام أئمة أصحابه كأبي داود السجستاني، والفضل بن زياد، ومحمد بن إسحاق الصنعاني، ومثنى بن جامع الأنباري وغير هؤلاء، وبيّن أن القول في اللفظ بهذا أو ذاك بدعة[1].

قال محمد بن جرير الطبري: "أما القول في ألفاظ العباد بالقرآن، فلا أثر فيه نعلمه عن صحابي مضى ولا تابعي قفا، إلا عمن في قوله الشفاء والعفاء، وفي اتباعه الرشد والهدى، ومن يقوم لدنيا مقام الأئمة الأولى أبي عبدالله أحمد بن حنبل . . ."، قال ابن جرير: "وسمعت جماعة من أصحابنا يحكون عنه أنه كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوق فهو مبتدع، قال ابن جرير: ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله . . ."[2].

ومع هذا فلعظم مقام أحمد فإن كل واحدة من الطائفتين الذين قالوا: اللفظ مخلوق، والذين قالوا: اللفظ غير مخلوق ممن هو في القرآن على مذهب السلف ينتحل جماعة من هؤلاء، وهؤلاء مذهب أحمد في اللفظ، ويرون أن ما قرروه هو مذهب أحمد للإجمال والاشتباه في هذا، فصار لها ينتسب إليه في هذا ويتأولون كلامه في هذا كما فعل أبو الحسن الأشعري في التلاوة وأنها مخلوقة؛ لأن الكلام عند الأشعري معنى في النفس ليس بحرف ولا صوت، فصار يقول: الحروف والتلاوة مخلوقة ويتأوله على أحمد، وتبعه عليه القاضي أبو بكر ابن الطيب من أصحابه، ومثل هذا في كلام أبي ذر الهروي، والقاضي عبدالوهاب المالكي، وقبل ذلك في كلام أبي بكر البيهقي، فإنه حكى عن أحمد أنه يقول: اللفظ بالقرآن مخلوق، وتأول ما استفاض عنه من الإنكار في ذلك وأبو نصر السجزي يقول بذلك ويقول: إن أحمد رجع إلى ذلك وليس في كلامه سند صحيح إلى أحمد في رجوعه، بل المجزوم به هو ما تواتر عن أحمد من تركه

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣٦٠) .

(٢) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (١٢/٤٢٣) .

لهذا وهذا، وتشديده في ذلك[1].

ومع هذا فإن الإمام أحمد وإن قال هو وغيره بأن من قال: اللفظ بالقرآن مخلوق فهو جهمي، لم يريدوا بذلك أن كل من أطلق هذا يكون جهميا حكمه حكم الجهمية ويكون من أهل البدع والأهواء، ولا يضاف إلى السنة والجماعة إلا إن كان مراده بذلك: القرآن أي أن القرآن مخلوق، فيريد باللفظ الملفوظ، كما هو مراد من تكلم باللفظ من الجهمية، أما من قال ذلك ممن يقول بقول أهل الحديث والسلف في القرآن: وأن كلام الله غير مخلوق حروفه ومعانيه، كما هو شأن داود بن علي الظاهري، فإن مثل هذا لا يعد جهميا بالإطلاق، ولا يقال فيه حكم الجهمية المعروف عند أئمة السنة والحديث، ولا يعد من أهل البدع والأهواء بإطلاق حتى لا يضاف للسنة والجماعة، بل هو من أهل السنة والجماعة، وإن كان قوله بدعة ومقالته من مقالات الجهمية فهو وافقهم في القول، ووافق أهل الحديث والسلف في المعنى والعقد فبدعته هذه هي من بدع الأقوال وليست من بدع العقائد، ومثل ذلك من تكلم ممن عرف بموافقة السلف في القرآن، وقال مع هذا: اللفظ غير مخلوق وهو أشهر عند بعض الكبار من المتقدمين وعند كثير من أصحاب الأئمة، وقد قال أحمد وغيره: من قال هذا فهو مبتدع.

فهو وغيره من الكبار لم يريدوا أنه من أهل البدع والأهواء حتى لا يضاف إلى السنة والجماعة، كيف وقد قال ذلك بعض كبار أئمة السنة والحديث المجمع عليهم كمحمد بن يحيى الذهلي، وأبي حاتم الرازي وغيرهما، وإنما المراد عند أحمد: أن هذا من المقالات المبتدعة، فهذا القول مبتدع، وإلا فصاحبه الموافق للسلف في القرآن كمن تقدم ذكرهم، هم من أهل السنة والجماعة وقولهم من بدع الأقوال وليس من بدع العقائد ومرادهم ومراد داود بن علي مراد صحيح بإجماع أهل السنة والحديث أحمد وغيره.

فهذا محصل ما تكلم فيه في اللفظ، وما قاله داود بن علي فيها، وهي أشد ما أخذ على داود بن علي، وظاهر أمره أنه على طريقة أهل الحديث في أصوله ومقالاته، ولهذا فإن من عرض لذكره ينعى عليه قوله في اللفظ، والذين صنفوا في المقالات كأبي

---

(١) الفتاوى (١٢/٣٦١ ــ ٣٦٤) .

الحسن الأشعري، ومن جاء بعده كعبد القاهر البغدادي والشهرستاني، وأبي عبدالله الرازي وغيرهم، لم يختصوه بمقالات في أصول الدين إلا ما كان في مسألة اللفظ، وإن كان غلط عليه وأضيف إلى الكلابية في هذا، وقوله ليس على قولهم، بل على قول أهل الحديث، وأبو الحسن الأشعري يسوي بين المحبة والمشيئة، وأبو المعالي الجويني يقول: إن أبا الحسن أول من قال من السلف إن الله أحب المعاصي، وهذا نتيجة التسوية، إلا أن أبا الحسن الأشعري ذكر القولين في الموجز، ونسب القول بالتسوية إلى عبدالله بن سعيد ابن كلاب وداود بن علي[1]، فإن صح هذا عن داود فإنه مما يؤخذ عليه وهو من أصول القدرية الكبار، والأقرب عدم صحته، و لم يذكره أهل الحديث عنه.

وفي الجملة فأئمة الحديث لم يعرف لهم ذم لداود من جنس ذمهم لأعيان الجهمية والمعتزلة والقدرية، بل هو معروف عندهم، وإن كان كبارهم يذمون بعض حاله التي تقدم، فهو من جهة المحصل في الجملة من فضلاء أهل السنة وكبارهم، وله رواية في الحديث ذكر الخطيب[2] وغيره[3] طرفا منها.

ولداود بن علي مصنفات منها: "الإيضاح" خمسة عشر مجلدا و"الإفصاح" و"الأصول"، و"الدعاوى"، وهو مصنف كبير في الفقه، و"الذب عن السنة والأخبار"، في أربع مجلدات، و"الرد على أهل الإفك"، و"صفة أخلاق النبي"، و"الإجماع" و"إبطال القياس"، و"خبر الواحد وبعضه موجب للعلم"، و"المتعة"، و"إبطال التقليد"، و"المعرفة"، و"العموم والخصوص"، وغيرها، نقل ذلك الحافظ الذهبي[4].

توفي على المشهور سنة سبعين ومائتين ودفن في منزله[5]، قيل كان ذلك في

(١) انظر منهاج السنة (٣٦٠/٥) .

(٢) انظر تاريخ بغداد (٣٧٠/٨) .

(٣) انظر طبقات الشافعية للسبكي (٢٨٧/٢ ــ ٢٨٩) .

(٤) انظر السير (١٠٤/١٣) .

(٥) انظر تاريخ بغداد (٣٧٥/٨) .

رمضان[1] وقيل في ذي القعدة[2]، وقيل دفن بالشونيزية هكذا قال ابـــن خلكـــان[3]، والأول هو الذي ذكر الخطيب في تاريخه[4]، وذكر له مبشرة لطيفة ذكرها الخطيـــب[5] وابن خلكان[6].

---

(١) انظر السير للذهبي (١٣/١٠٨) .

(٢) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

(٣) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٥) .

(٥) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٥) .

(٦) انظر وفيات الأعيان (٢/٢٥٧) .

المبحث الثاني: منظِّر هذه المدرسة أبو محمد ابن حزم:

من المسلم عند سائر المطالعين والناظرين، أن أبا محمد ابن حزم هو المنظِّر، والمفصِّل لمدرسة الظاهرية التي وضع داود بن علي أصولها الأولى في التشريع ومقاصده فجاء ابن حزم ليشرح هذا المقام، ويتمم ما قاله أئمة الظاهرية قبله من أهل المشرق داود ابن علي وغيره، إلا أنه مع علو شأنه في هذا المقام قصد إلى إتمام الظاهرية وتأصيل شموليتها في الاعتقاد والتشريع، وهذا يعد أخص امتياز ابن حزم عمن تقدمه من الظاهرية، وما أوجده هذا من الغلط في كلام أبي محمد ابن حزم في الأصول، وهذا المقصد بيانه في هذه المسائل بعد هذا لكن قبل الأخذ فيها يَجْمل المعرفة بأبي محمد ابن حزم.

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، ويزيد هذا فارسي الأصل من موالي بني أمية[1]، ويذهب جملة من كبار المؤرخين إلى أن جده يزيد فارسي أسلم، وهو من موالي الأمويين، قال ابن خلكان: "وجده يزيد أول من أسلم من أجداده وأصله من فارس، وجده خلف أول من دخل الأندلس من أجداده"[2]. وقال ابن كثير: ". . .يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي، أصل جده[3] من فارس"[4]. وقال ابن حجر: "علي ابن أحمد بن سعيد بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي . . ."[5]. ويقول الحميدي عن ابن حزم: "أصله من الفرس، وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان"[6]، وعلى هذا أكثر من تكلم عنه كياقوت الحموي

---

(١) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي (١١٤٦/٣)، البداية والنهاية لابن كثير (٩١/١٢)، وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٢) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٣) يعني ابن حزم.

(٤) البداية والنهاية (٩١/١٢).

(٥) لسان الميزان (١٩٨/٤).

(٦) جذوة المقتبس للحميدي (٣٠٨).

في معجم الأدباء[1]، واليافعي في مرآة الجنان[2]، والمقري التلمساني في نفح الطيب[3] وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب[4].

وكأن هذا هو المشهور والمقرب لهذا التوارد، وخالف في هذا بعض المؤرخين ولا سيما من المغاربة كابن سعيد صاحب المغرب، فإنه قال: "وكان متشيعا في بني أمية منحرفا عن سواهم من قريش وادعى أنه من الفرس وهو خامل الأبوة من عجم لبلة"[5]، ومثل هذا النص واضح التحامل، والمتعقل يدري أنه لن يتكثر بنسب في فلوس وصل إلى العرب بالولاء ليرتفع به عن أصل في عجم الأندلس!!، وكثير من المستشرقين يميلون إلى أنه من أصل الأندلس وهذا أيضا يوجبه عندهم النزعة العرقية ليضاف إليهم فإن هذا يقويه الأوربيون وخاصة المستشرقة الأسبان أمثال المؤرخ الأسباني سانتشث[6].

وقد ولد أبو محمد بن حزم بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة كما كتبه ابن حزم نفسه إلى صاعد بن أحمد[7]، وقد كانت ولادته كما أفاد أبو محمد بهذا صاعد بن أحمد: "قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة"[8].

وقد نشأ في ظل وزارة أبيه أحمد بن سعيد على قدر منيف من الترف والجدة كما يذكره ويشرح أحواله في النشأة في كتابه "طوق الحمامة"، وهو رسالة فاضلة في الأدب والتربية، وقد عاش أول شبابه بين يدي النساء. قال في طوق الحمامة: "وبيت في

---

(١) انظر معجم الأدباء (٢٣٥/١٢).

(٢) انظر مرآة الجنان (٧٩/٣).

(٣) انظر نفح الطيب (٢٨٣/٤).

(٤) انظر شذرات الذهب (٢٩٩/٤).

(٥) انظر المغرب في حلى العرب لابن سعيد المغرب (٣٥٥/١).

(٦) انظر دراسات عن ابن حزم، الطاهر المكي (١٤٣).

(٧) انظر الصلة لابن بشكوال (٣٩٦/٢).

(٨) انظر الصلة لابن بشكوال (٣٩٦/٢).

حجورهن، ونشأت بين أيديهن، و لم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تفيل وجهي وهن علمني القرآن، وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني على الخط . . ."[1]، ثم قال: ". . . فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت أبا علي الحسين ابن علي الفاسي، في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه، وكان أبو علي المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة، وأحسبه كان حصورا . . ."[2]، فمذ دلف في هذه الحال الثانية وهو في التحصيل لأصناف المعارف ففتح الله له مشرعة في العلم والإحاطة بأقوال الناس، ومذاهب العباد في الملل والآراء والديانات وأقوال أهل الشريعة وخلافاتهم وسعة العلم بأصناف الدلائل السمعية والعقلية فهو من أخص العارفين بالسنن والآثار والنظر في الدلائل المستعملة في الأقوال والاجتهادات وله فقه يناسب ظاهريته.

وقد ذكر غير واحد كالذهبي[3]، وابن خلكان[4]، وابن حيان[5]، وغيرهم أنه كان أول أمره شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر داود بن علي وأصحابه، فإن صح هذا على قدر التمذهب، فحاله كحال داود بن علي وإلا صار قدر البداية في الطلب و لم يصل شأن التمذهب والإضافة.

وقد أخذ أبو محمد عن أصناف من أهل العلم في علوم الشريعة واللغة والعقليات وممن سمع منهم، يحيى بن عبدالرحمن بن مسعود، ويونس بن عبدالله القاضي ومحمد بن سعيد بن نبات وعبدالله بن ربيع التميمي وعبدالله بن محمد بن عثمان، وأبو عمر الطلمنكي، وأحمد بن أصبغ، وأحمد بن عمر بن أنس العذري، وعبدالله الأزدي المعروف بابن الفرضي، والقاضي أبو عبدالرحمن المعافري وعبدالرحمن بن عبدالله

---

(١) طوق الحمامة (١٤٠ـ ١٤١).

(٢) طوق الحمامة (٢٧٤ـ ٢٧٥).

(٣) تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٤).

(٤) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣).

(٥) انظر النقل عنه في معجم الأدباء (٢٤٧/١٢).

الهمداني وغيرهم، وأخذ الفقه عن عبدالله بن يحيى بن دحون مفتي قرطبة، ومسعود بن سليمان بن مفلت، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي الكتاني، واللغة عن أبي سعيد مولى جعفر الحاجب وغيرهم[1].

وقد اشتهر عند أصناف المعتبرين سعة جمع أبي محمد ابن حزم وقوة مقامه في العلم قال الحميدي تلميذه: "كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة التي كانت لأبيه . . ." [2]، وقال القاضي صاعد الأندلسي: "كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار"[3]. وفي الجملة فقد اثني عليه بكثرة العلم وسعة النظر، وقد صار له من التلاميذ قدر، وأخصهم محمد بن أبي نصر الحميدي، وابنه الفضل، والوزير أبو محمد بن العربي، ومحمد بن الوليد الفهري، وعبدالباقي الأنصاري وغيرهم[4]، وصنف أبو محمد التصانيف في أنواع العلم والمعرفة، ونقل عنه تصنيف المطولات حتى قيل إن مبلغ مصنفاته نحو أربعمائة مجلد[5].

ومن أخص كتبه التي بأيد الناس اليوم "المحلى بالآثار" في فقه الشريعة و"الفصل في الملل والأهواء والنحل"، و"الدرة في الاعتقاد"، و"الإحكام" في أصول فقه الشريعة وجملة من الرسائل والأجوبة.

وفي الجملة فأبو محمد واسع العمل، عظيم القدر، من كبار علماء الإسلام وهذا تراه في تصانيفه، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء ومن تأمل تصانيفه تحقق له أنه بدع القول في أكثر ما قاله من الاختصاص، وقد أتى في كتبه بأحرف فاضلة يعز استعماله

---

(١) انظر جذوة المقتبس (٣٦٧)، الصلة لابن بشكوال (٢/٦٤٠)، وبغية الملتمس (٤٠٣)، تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٣)، معجم الأدباء (٢٣٦/١٦).

(٢) وفيات الأعيان (٣٢٥/٣)، جذوة المقتبس (٣٠٨).

(٣) الصلة لابن بشكوال (٣٩٥/٢).

(٤) الصلة (٢/٥٣٠)، تذكرة الحفاظ (١١٤٦/٣)، بغية الملتمس (١٢٥).

(٥) معجم الأدباء (٨٢ ٢٣٨).

عند غيره، وأتى كذلك بأحرف على ضدها فله من هذا قدر ومن هذا قدر، وهذا في سائر تصانيفه في الجملة لا يخلو علم تكلم فيه من هذا وهذا، وكذلك يعظم قدره بكثرة تعظيمه للأثر والتمسك به، لكن له قدر من الحط على الكبار من فقهاء المسلمين يعاب به، فلعاً لعثرته، وفي الجملة فهو شديد اللسان يفري المقام ولو بغير آلة مناسبة وحجة قاطعة، ولولا ظاهريته، وأخذه المنطق الأرسطي واعتباره له، لصار من خاصة أهل العلم وأئمة المسلمين المقتفين، وأغلاطه في أصول الدين وفي الفقه فرع عند التحقيق عن هذا وهذا في الجملة، حتى حطه على الكبار والأعيان، فإن مادة منه طَبْعٌ ومادة منه تطبع نشأ عن هذين.

فهذه جملة من التعريف بأبي محمد ابن حزم ثم القول في هذا المقصد (المبحث) يقع في ستة فروع:

الفرع الأول: ابن حزم بين الظاهرية الفقهية والعقدية:

يعتبر كثيرون ابن حزم ناقلاً لمذهب داود بن علي الأصفهاني (٢٠٢ هـ — ٢٧٠ هـ) المشرقي إلى الأندلس، وأنه شرح المذهب ودافع عنه، والحق أن اعتبار ابن حزم بهذا الاختصار لا يمثل وضوحاً علمياً باعتبار أصول المعرفة بين ابن حزم وداود ابن علي، وباعتبار طرق تحصيل المقدمات، وباعتبار النتائج أخيراً، هذا مع اعتبار حقيقة لا يصح المعاضلة فيها: أن ابن حزم ظاهري كما أن داود بن علي ظاهري، إلا أن هذه الحقيقة ليس لها وجود أكثر من اشتراك ابن حزم، بل موافقته لداود بن علي في الأخذ بالظاهر، وإبطال القياس واعتبار أحكام الشريعة مرتبة على محض النص ودليله.

ومن هنا صحّ أن يعد داود بن علي إماماً لابن حزم لا لأنه قرر المذهب الذي مثله ابن حزم في مقالاته وآراءه ، كما هو الشأن عند أحد أصحاب الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة، إنما يعتبر داود بن علي إماماً لابن حزم باعتبار المبنى الكلي للمذهب الظاهري "الأخذ بالنص وإبطال القياس" وهذه الجملة هي التي اختص بها داود في ذلك العصر المتقدم على ابن حزم، ومن المتحقق أن داود بن علي نشأ شافعي المذهب وكان الشافعي أخص الأئمة إذ ذاك وضعاً لمنهج مقارب بين أئمة الحديث "أهل النص

والأثر" وأئمة الرأي، إذ كان أئمة الرأي خاصة في الكوفة ينتحلون منهجاً لتحصيل الأحكام الفقهية واستعملوا لذلك طرقاً، ومن أخص ذلك عنايتهم بالقياس بشتى صوره والتي شرحها الأصوليون بعد، خاصة الحنفية منهم، وكان أئمة الحديث مع ما يقع لبعضهم من اعتبار ما هو من القياس إلا أنهم لم يجعلوا له عناية بترتيب الأحكام الفقهية.

فهذان الاتجاهان يمكن اعتبارهما في الجملة طريقين مختلفين، فجاء الإمام الشافعي وهو محتسب في الجملة من أهل الحديث، وليس من أهل الرأي، لكن له عناية بدلالة النص فوق عنايته بتحصيل الإسناد والرواية، فظهر له عناية بترتيب دلالة النصوص أو طرق اعتبارها، وطرق الجمع بين النصوص إلى غير ذلك، وصنّف "الرسالة" في هذا الشأن، والتي تعتبر عند كثيرين أول مصنف في أصول الفقه، وكان للامتياز الذي تحصل للشافعي في معرفته بالأثر وأخذه عن أئمة أهل الحديث، ومعرفته بطريقة أهل الرأي الكوفي، وسعة علمه بلسان العرب، فكان لهذا الامتياز أثر في تحقيق الشافعي منهجا مقاربا وتظهر مقاربته باعتبار نتائجه التي قررها الشافعي في الأم، أو ذكرها أئمة أصحابه كالربيع والمزني[1]، وهذه الطريقة التي وضعها الإمام الشافعي في "الرسالة" واعتبرها في الوصول للأحكام في أقواله الفقهية مركبة من مبادئ لأهل الحديث ومبادئ لأهل الرأي، ومبادئ اعتبرها الشافعي لنفسه.

والمتأمل لرسالة الإمام الشافعي يظهر له أن الشافعي لم يرد الانتصار لطريقة أهل الحديث أو طريقة أهل الرأي، وأيضا لم يرد إبطال طريقة أهل الحديث، أو طريقة أهل

---

(١) هذا لا يراد منه تفضيل مذهب الشافعي على مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد ، أو تفضيل طريقته على طريقة أهل الرأي أو أهل الحديث ، فالتفضيل بين المذاهب الفقهية الأربعة طريقة معتاصة ولا يمكن تحصيلها ، وإنما الذي يمكن من ذلك نوعان :

١ ــ التفضيل باعتبار باب من أبواب الفقه كالقول بأن مذهب مالك في المياه أجود أو أن مذهب الشافعي في الكفارات أجود، أو أن مذهب مالك في العقود أجود فهذا تفضيل في الجملة من هذا الباب .

٢ ــ التفضيل باعتبار أصول المذهب وهذا نوع اجتهاد وعليه اتخذ أهل العلم أحد هذه المذاهب ، ومن المهم في هذا اعتبار أن أخذ بعض الأئمة ببعض الأصول في الاستدلال فرع عن تحصيلهم للعلوم ، فأحمد لم يعتبر القياس كاعتبار أبي حنيفة ؛ لأن ما تحصل له من الأثر لم يعوزه إلى ذلك ، وإن كان هذا نوع ليس فيه اطراد .

الرأي، وإنما يعنى الشافعي بالجمع بين طريقة أهل الحديث وطريقة أهل الرأي، ويحصل أن الإشكالية في ترتيب الأدلة، ويستعمل الإمام الشافعي هنا امتيازه العلمي بالطريقتين وبلغة العرب، ومن هنا ظهر عمل الشافعي كطريقة ثالثة مختصة به من حيث المقاربة واستعمل الشافعي لتحقيق ذلك تلخيص كثير من أصول مدرسة الرأي، وإن كان لم يبطل أصول هذه المدرسة، لكنه اختصر كثيرا من أصولهم ليضع هنا موضعا لأهل الحديث في مدرسة الرأي، وكذا مع أهل الحديث ليضع ظهورا للرأي في هذه المدرسة لكن بقي الشافعي مصححا من حيث الجملة أصول المدرستين الكبرى[1]، والظن أن الشافعي يعمل حينها على اختصار الشقة بين الطريقتين، وهذا الواقع التاريخي العلمي يتمثل في التشريع (الشريعة ــ الفروع ــ الفقهيات)، ولم يكن ذلك يمثل وضعا عقديا ــ (أصول الدين) ــ حيث أن الشافعي، وأئمة الحديث، وأئمة أهل الرأي يتفقون على أصول الدين، بل على المبدأ الذي يعتبر ترتيب مسائل أصول الدين عليه، وإن وقع من بعض أئمة الحديث ذم لبعض أئمة الرأي[2]، أو وقع من بعض أئمة الرأي غلط مجمل في بعض مسائل الأصول[3]، فإن هذا باب آخر، إنما المتحقق أن النظم الثلاث ــ الشافعية الحديثية، الرأي ــ نظم فقهية، أما إذا اعتبرنا في ذلك التاريخ "مسائل أصول الدين" فإن التمييز يعتبر بـ "أهل الحديث، والمتكلمين"، هذا من حيث التأسيس، وإن كانت البدع متنوعة في هذا باعتبار اختلاف أصول الدين إلا أن أثر علم الكلام على أصول البدع في أكثر مسائل أصول الدين بين ظاهر، وإن كانت البدع لا تختص به وحده.

وإذا اعتبرنا هذه الحقيقة فقد كان داود بن علي يمثل ظاهرية فقهية حيث كان شافعيا ــ كما تقدم ــ ثم ترك طريقة الشافعي إلى اعتبار "النص ــ والدليل"[4]، إذ هو

---

(١) يعلم أن الشافعي أبطل، وقيد مسائل معروفة في طريقة أهل الحديث وأهل الرأي ، إنما المقصود هنا الأصول الكلية .

(٢) انظر السنة لعبد الله بن أحمد (٢/١٨٠ ــ ٢١٨) .

(٣) كمقالة حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة في الإيمان ، انظر الفتاوى (٧/١١٩، ١٩٤، ٣٩٤)، شرح الفقه الأكبر (١٢٤ ــ ١٢٨) .

(٤) انظر تاريخ بغداد (٨/٣٧٤) .

يرى في طريقة الشافعي اعتبارا للرأي، وأخص ذلك في اعتبار الشافعي وأخذه بالقياس وباختصار يمكن القول: إن داود بن علي لم يرتض المقاربة بين أهل الحديث وأهل الرأي في المنطق الفقهي الذي تم على يد الإمام الشافعي ورسمه في رسالته، وبهذا صار داود ابن علي ـــ كما يقول الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ـــ: "أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولا ، واضطر إليه فعلا وسماه الدليل"[1]، وهذا المسمى "الدليل" من أكبر أصول المذهب الظاهري، بل هو يمثل طريقة التفقه من النص، وقد شرح ابن حزم هذا الدليل وذكر جملة من الصور له[2].

والمهم من هذا أن داود بن علي اتخذ الظاهرية طريقة للدراسة الفقهية وعرفت الظاهرية إذ ذاك كمدرسة فقهية تشريعية، إذ لم يكن في المقالات السلفية في أصول الدين ما يتعارض مع المبدأ الظاهري في الجملة، ولهذا لم يكن داود بن علي يمثل أصولا عقدية تختلف عن أصول السلف في الجملة، وإن كان هذا لا يعني موافقته لهم تماما فإن ثمة مسائل غلط فيها داود بن علي، وربما كان غلطه فرعا عن ظاهريته لكن يظل هذا مختصرا في الجملة[3]، حتى أنه يمكن القول: إن داود بن علي صاحب مدرسة فقهية وليس مدرسة عقدية، وإن داود بن علي أسس نظريته الظاهرية للمعرفة الفقهية.

أما الإمام ابن حزم فإن شأنه يختلف كثيرا، حيث تبنى الظاهرية كنظام للمعرفة "العقدية، والتشريعية (الفقهية)".

لقد جاء ابن حزم (٣٨٤ ـــ ٤٥٦) في مرحلة تاريخية تفترق عن المرحلة التي جاء فيها داود بن علي، إذ كان المذهب الأشعري والذي يحاول رموزه الاصطباغ "بالسنية" والبراءة من "البدعة"، وأئمة هذا المذهب كـ "الأشعري، الباقلاني، ابن فورك" يفترضون الاتصال بينهم وبين أهل الحديث "أهل السنة ـــ السلف"، والتصالح مع الحنبلية أمر معروف عند الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني[4].

---

(١) تاريخ بغداد (٣٧٤/٨) .

(٢) انظر الأحكام لابن حزم (٩٨/٥ ـــ ١٠٠) .

(٣) درء التعارض (١٧٤/٢ ، ٣٣٣) ، منهاج السنة النبوية (٣٦٠/٥) ، تاريخ بغداد (٣٧٣/٨) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٥٢/٦) .

ثم جاء أبو المعالي الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)، وعمل على صياغة المذهب الأشعري صياغة جديدة حيث عمل الجويني على طرد "المبدأ العقلي" وتمثل هذا في كتابيه الشامل، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، وكان الجويني قد تأثر بالمعتزلة حيث كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم الجبائي، ووقع في كلامه مادة اعتزالية بسبب ذلك[١]، وصرح بالتأويل على حال لم يسبقه أشعري إلى مثله، حتى أنه أخذ كثيراً من تأويلات المعتزلة وأدخلها المذهب الأشعري[٢]، وصاغ الجويني أصول الفقه صياغة كلامية اعتبر فيها أشعريته عند حاجته إلى ذلك، وهو يمثل بالاعتبار الفقهي "أصول فقه الشافعية".

والمهم أن المدرسة الأشعرية زمن ابن حزم قد ترسمت وانضبطت أصولها وعاصر ابن حزم أبا المعالي الجويني منظِّر المدرسة الأشعرية في أظهر تحول تاريخي لها، وكان الجويني ـ والذي يَعْتَبِرُ كغيره من الأشعرية مذْهَبَهم "مذهب أهل السنة والجماعة" ـ من أكثر الناس ميلاً إلى التأويل في الشامل والإرشاد، أو بعبارة أخرى: يقرر العقيدة بعيداً عن الظاهرية من النصوص في كثير من الموارد، كما عاصر ابن حزم أشعرياً آخر تمثلت أهميته في اعتبار التصوف ليس منافياً علم الكلام أو العقيدة الكلامية، وقرر التصوف متأثراً بنـزعته الكلامية وهو القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وكتب في هذا "الرسالة" وأبو القاسم القشيري يمثل مسلكاً عرفانياً، وهو وإن كان لا يصل إلى الحد الذي وصل إليه التصوف عند أبي حامد الغزالي بعد ذلك حيث مال إلى الإشراقية، إلا أن من المتحقق أن التصوف القشيري يصطدم مع ظاهرية ابن حزم الذي لم تمكنه ظاهريته من الإيمان بكرامات الأولياء والخوارق لغير الأنبياء[٣]، والمذهب الأشعري باعتبار أصالته الكلامية، أو ما عرض من حمل بعض شيوخه المسلك العرفاني بداية عند أبي القاسم القشيري، ثم ظهوراً عند أبي حامد الغزالي الطوسي، يشكل معارضة صريحة

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٥٢/٦) .

(٢) هذا مع العلم أن الجويني رجع عن التأويل وبيّن مخالفته لطريقة السلف والتزم التفويض الذي ظنّه مذهباً للسلف ـ كغيره من الأشاعرة الذين يظنون هذا الظن ـ وصنف في هذا " الرسالة النظامية " وهي لا تعبر عن رجوع منظم عند الجويني بل عن رجوع مجمل .

(٣) انظر الأصول والفروع لابن حزم (٣٠٠/٢ ـ ٣٠٢) .

للظاهرية التي تبناها ابن حزم.

كما أن الفلسفة المشرقية التي تمثل عند أكبر رموزها مركبا إشراقيا نظريا، وكان المعاصر لابن حزم من هؤلاء أحذق هذا النوع الملقب الشيخ الرئيس، الحسين بن عبدالله ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، والذي نظر الفلسفة بمركب من الإشراق والنظر العقلي والمقدمات والنتائج التي يستعملها ويصل إليها ابن سينا تصطدم مع ظاهرية ابن حزم كما كانت الباطنية المحضة، والتي تمثلت بصورة بينة في التعاليم عند الإسماعيلية في الدولة العبيدية بمصر وغيرهم تمثل اصطداما للظاهرية عند ابن حزم، كما أن المعتزلة، وقد عاصر ابن حزم القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ) والذي حاول التوفيق بين المعتزلة وضبط المذهب في الأسس الكبرى عند المعتزلة، وذلك في شرحه للأصول الخمسة الاعتزالية، وعمل على صياغة المذهب المعتزلي صياغة مطولة، حاول فيها ضبط الخلاف والوفاق بين المعتزلة، وتحقيق المذهب في كتابه الكبير "المغني" كما وضع نظريته الكلامية في أصول الفقه في "العمدة" ليأتي صاحبه أبو الحسين البصري وهو حنفي المذهب الفقهي (ت ٤٣٦هـ)، ويكتب "المعتمد" في أصول الفقه وهو مبني على أصول المعتزلة الكلامية[1]، والمهم أن مذهب المعتزلة والذي تأسس في القرن الثاني الهجري يمثل معارضة للظاهرية التي يعمد ابن حزم إلى اعتبارها قوام منهج المعرفة الدينية العلمية والعملية.

فهذا التجمع العقدي، والذي ذاع في المشرق الإسلامي إضافة إلى المذهبيات الفقهية عند الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية خاصة أن ابن حزم كان معاصرا للقاضي أبي يعلى الحنبلي[2] الذي كان له شأن خاص في ترسيم المذهب الحنبلي

---

(١) انظر درء التعارض (٩٤/١، ١٠٤، ١٥٨) (١٥٨/٢، ٢٠٣، ٢٠٧) (٤٦/٣، ١٥٩) (٣٦/٥ـ ٤٥، ٧٣) (٢٩/٧) (١١٨/٨، ١٢٩ـ ١٣٥، ٢٩٩ـ ٣٠٨).

(٢) حيث ابن حزم توفي (٤٥٨ هـ) ، والقاضي أبو يعلى توفي (٤٥٦ هـ) .

كمذهب فقهي[1]، بل إن تلك الفترة من التاريخ هي التي بدأ مذهب داود بن علي الظاهري يتأخر ظهوره في المشرق إلى أقل ما يمكن.

والمقصود أن هذه المذاهب الأربعة الفقهية يرى ابن حزم أن بعض مبانيها على ما لا يصح اعتباره في الدين، وإن كان شنعه على الحنفية فوق شنعه على غيرهم، كما يرى ابن حزم أن هذه المذهبيات هي حالات من التقليد والذي يبطله ابن حزم بقوة[2].

وهنا نجد أن ابن حزم يريد أن يبني منهجا معرفيا صحيحا يبقي "الأصول ــ والفروع" مرتبطة بالنص ليس إلا، ولئن كان ابن حزم يؤمن بالإجماع[3] فليس فيه غير ما في النص، إذ لا إجماع ــ كما يقول ابن حزم ــ إلا تبعا لنص[4]، فضلا عن كون ابن حزم لا يصحح إلا نوعين من الإجماع:

١ ــ إجماعات الأمة على المسائل المعلومة بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الحج والصوم.

٢ ــ إجماعات الصحابة المنضبطة.

أما بعد ذلك فيرى ابن حزم تعذر الإجماع؛ لأن ما سيعكس ليس إلا قولا لطائفة ولا يتصور عنده إمكان الإجماع بعد انتشار الأمة بعد الصحابة[5]، كما أن ابن

---

(١) المذهب الحنبلي معروف قبل أبي يعلى عند أئمة الأصحاب الكبار لكنه في طوره الأول كان يعرف مذهبا حديثيا كسائر مذاهب أهل الحديث العراقيين والشاميين ، والقاضي أبو يعلى من أكبر من ضبطه ضبطا فقهيا أصوليا تبعه بعد ابن عقيل وغيره .

(٢) انظر الإحكام لابن حزم الباب الحادي عشر والثاني عشر والثاني والعشرون والسادس والعشرون والسابع والعشرون والثامن والعشرون والحادي والثلاثون والخامس والثلاثون والسادس والثلاثون والسابع والثلاثون والثامن والثلاثون والتاسع والثلاثون ، حسب تقسيم ابن حزم في مقدمته ، وبخصوص التقليد انظر ما قاله ابن حزم في الإحكام (٢٢٧/٦ ــ ٢٩٤) حيث أطال في إبطاله .

(٣) الإجماع من كبار أصول ابن حزم لكنه يحصره في النوعين المذكورين بعد ويرده إلى النص ضرورة ، فليس فيه قدر زائد على النص ولا يعتبر ابن حزم مخالفه له اختصاص ، بل كمن خالف نصا ، انظر الإحكام لابن حزم (٥٢٥/٤ ــ ٦١٢) حيث أطال في شرح قوله في الإجماع .

(٤) الإحكام لابن حزم (٥٢٥/٤ ــ ٥٢٦ ، ٥٣١) .

(٥) الإحكام لابن حزم (٥٣٧/٤ ــ ٥٢٤) .

حزم إذ يعتبر "الدليل" بدلا من "القياس"، فهو يعتبر هذا اعتبارا فقهيا من حيث المبدأ ويفصل صور الدليل لينتهي إلى أن سائر صوره عمل بظاهر النص[1]، كما أن ابن حزم يقف من القياس موقف المنظر الشمولي[2]؛ إذ كان داود بن علي يثبت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا هو قول أئمة الظاهرية قبل ابن حزم؛ إذ الظاهرية عندهم افتراض فقهي من حيث التأسيس المذهبي ، إلا أن ابن حزم يقف من القياس فوق موقف داود بن علي، حيث يذهب إلى إبطال قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، وذلك فرع عن كون ظاهرية ابن حزم ظاهرية شمولية، إذ هو بصدد وضع نظم للمعرفة "العقدية ـ الفقهية"، ولهذا صنف "الإحكام في أصول الأحكام"، وهذا المصنف وإن كان يعتبر من حيث الأصل مصنفا يمثل "آراء ابن حزم الأصولية الفقهية" إلا أن تأمل الكتاب يدل على أن هذا المصنف وإن غلبت عليه الصبغة التشريعية إلا أنه يمثل منهجا للمعرفة الدينية عند ابن حزم.

ولما كان ابن حزم بصدد وضع قانون "الظاهرية الشمولية" والذي سيترتب عليه بيان العقائد الدينية والأحكام الفقهية عند ابن حزم، والرد على العقائد والأحكام الباطلة والتي إنما بطلت عند ابن حزم لعدم إيمانها بالنص وحده أو عدم الإيمان بالظاهرية النصية، إذ المعتبر عند ابن حزم في ظاهريته النص وحده في دلالته الظاهرية فحسب.

وهنا يقول الإمام ابن حزم مؤكدا ضرورة الظاهرية الشمولية لتصحيح العقيدة والشريعة من البدع والآراء الغالطة: "واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان وكل من ادعى أن لله ديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من ابنة أو ابن عم أو زوجة أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، فلو كتمهم

(١) الإحكام لابن حزم (٥/٩٨ ــ ١٠٠) .

(٢) الإحكام لابن حزم (٧/٣٦٨ ــ ٤٨٣) (٨/٤٨٧ ــ ٥٣٠) .

شيئاً لما بلّغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضح دليله ، ولا تعرجوا عما مضى عليه نبيكم ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، قال أبو محمد: قد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق في كتاب لنا لطيف اسمه: "النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع: المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيع" . . وجماع الخير كله أن تلتزموا ما نص عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبياناً لكل شيء، وما صح عن نبيكم ﷺ"[1].

ومن هذا النص عند ابن حزم يظهر أن عنايته بالظاهرية العقدية لا تقل عن عنايته بالظاهرية الفقهية، ولذا فهو يصحح الظاهر ليبطل الباطن، والرأي، في حين أن داود بن علي كان يقصد من تصحيح الظاهر إبطال الرأي فحسب، ويقول محققاً هذه الظاهرية:"وأن كل ما في القرآن من خبر عن نبي غيره أو عن المعاد أو عن أمة من الأمم أو عن المسخ فعلى ظاهره لا رمز في شيء من ذلك ولا باطن ولا سر، وكذلك كل ما فيه من أمور الجنة من أكل وشرب وجماع والحور العين والولدان المخلدين ولباس وعذاب في النار بالزقوم والحميم والأغلال وغير ذلك فكله حق . . . "[2].

فابن حزم مقصده الرد على من خرج على الظاهرية من أجناس الطوائف الحادثة من المتفلسفة والمتكلمة والصوفية والشيعة والمرجئة والخوارج، هذا في الأصول العقدية وصنف في تقرير العقيدة الظاهرية والرد على الخارجين عنها مصنفات أهمها: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" و"الأصول والفروع" و"الدرة في الاعتقاد"، ولما كان التقرير والرد تبعاً للظاهرية عنده، فقد اعتبر ابن حزم "البرهان الكلامي" قاعدة في الرد والتقرير للعقيدة الظاهرية، ولهذا كان له عناية بالمنطق ويؤكد على أن البرهان يقوم عليه، بل يرى أن البراءة من التقليد لا تكون إلا بمعرفته أولاً إذ يقول: "من جهله ــ يعني المنطق ــ خفي عليه بناء كلام الله عزّ وجل مع كلام نبيه ﷺ، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، و لم يعلم دينه إلا تقليداً، والتقليد مذموم، وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منها، فلهذا وما نذكره بعد هذا إن شاء الله، وجب البدار إلى

(١) الفصل (٢/٢٧٤ ــ ٢٧٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٢٢١) .

تأليف هذا العلم والتعب في شرحه وبسطه بحول الله وقوته. . ."[1].

وكان غرض ابن حزم من تصنيف "التقريب لحد المنطق" ــ كما يقول ــ: "بيان كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبينا كل ذلك بياناً سهلاً لا إشكال فيه ورجونا بذلك الأجر من الله عزّ وجل فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل"[2].

وهو إذ تكلم في هذا صار متكلماً صرفاً ومع إيمانه بالظاهرية العقدية إلا أنه يفترض أن دلالة النص لا بد أن تقع على وفق البرهان الذي صاغه في رسالته الكلامية "تقريب حد المنطق" وهذا الافتراض هو الذي أوقع الإمام ابن حزم في تناقض واضطراب، يقول الذهبي في ترجمته: ". . . وعني بعلم المنطق وبرع فيه ثم أعرض عنه قلت: ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أموراً وانحرافاً عن السنة"[3]، وقال ابن كثير: "إنه من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات؛ لأنه كان أولاً قد تضلع من علم المنطق . . . ففسد بذلك حاله في باب الصفات"[4].

إذن ابن حزم في ظاهريته العقدية يختلف عنه في ظاهريته الفقهية، وهذا الاختلاف يمكن رسمه كالتالي: اعتمد ابن حزم في ظاهريته الفقهية والعقدية على النص "الكتاب ــ السنة"، إلا أنه اعتمد "الدليل" طريق التحصيل من النص في الظاهرية الفقهية، إذ يقول: "قال أبو محمد: ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ ونحن إن شاء الله نبين أن الدليل الذي نقول به بياناً يرفع الإشكال جملة فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع، فأما الدليل المأخوذ من الإجماع

---

(١) التقريب لحد المنطق (٣ ــ ٤) .

(٢) الإحكام لابن حزم (١/١٢) .

(٣) السير (١٨/١٨٨) .

(٤) البداية والنهاية (١٢/٩٢) .

فهو ينقسم إلى أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها . . . وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله ﷺ: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"[1] النتيجة كل مسكر حرام، فهاتان مقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام، وثانيهما: شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط . . . وثالثهما: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر وهذا نوع تسمية أهل الاهتبال بحدود الكلام "المتلائمات". . . ورابعهما: أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد . . . وخامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية . . . وسادسها: أن نقول: كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر . . . وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولك: زيد يكتب فقد صح من هذا اللفظ أنه حي . . ."[2].

وتبعا لذلك استطاع ابن حزم أن يكون ظاهريا محققا للظاهرية الفقهية في الجملة وإن كانت له أقاويل فقهية هي عند التحقيق خروج عن الظاهر، لكنه محقق للظاهرية في الجملة في جانبها التطبيقي الفقهي، وذلك في كتابه "المحلى"، إذ ثمت توازن في الجملة بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم في الظاهرية الفقهية، يمكن القول أن النظرية هي ما كتبه في "الإحكام في أصول الأحكام" والتطبيق هو ما حققه في "المحلى"، وموجب هذا التوازن أن "الدليل" الذي وضعه ابن حزم منظما للحكم النصي هو كما قال ابن حزم "الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع"، وهذا حق في الجملة، بل إن ابن حزم وإن أمكن اعتبار جملة من أقاويله الفقهية خارجة عن ظاهريته التي رسمها في "الإحكام" وخاصة في كلامه عن "الدليل" إلا أن ثمت جملة من أقاويله الفقهية وإبطالاته لبعض الدلائل والمقالات الفقهية خاصة عند أصحاب أبي حنيفة الذي يعنف ابن حزم عليهم

---

(١) رواه مسلم، كتاب الأشربة (٢٠٠٣).

(٢) الإحكام لابن حزم (٥/٩٨ ـ ٩٩) .

أكثر من تعنيفه على المالكية والشافعية، نجد هنا أن ابن حزم يخرج فيها في جملة من الأحوال إلى مبالغة في الظاهرية أشبه ما تكون بظاهرية العوام التي يبطلها ابن حزم[1]، لكن مع هذه الجملة من الغلو في الظاهرية، ومع الجملة التي هي مخالطته للفقهاء غير الظاهرية يبقى ابن حزم في الجملة يحقق توازناً في التطبيق لنظريته الظاهرية الفقهية.

وفي الجملة فإن نظرية "الدليل" التي اعتمدها ابن حزم في رسم دلالة النص وقد أسسها داود بن علي كما يذكر الخطيب البغدادي ويشير إلى أن ذلك نوع من الرأي والقياس عند التحقيق[2]، وسواء صح ما يشير إليه البغدادي أم لا، إذ لا يعلم كنه "الدليل" في نظر داود بن علي، لكنه عند ابن حزم يعطي تمسكاً بالنص ودخولاً تحته وإن كان ابن حزم يمكن أن يعاضل في غير "الدليل" من الأصول التي ذكر الأئمة، حتى القياس في بعض صوره، فإن ثمت جملة يمكن تحقيق أنها داخلة في النص ودخولها في النص مصححٌ لها عند ابن حزم ضرورة كما صحح "الدليل" بهذا الاعتبار، كما يمكن القول بأن قصر "الدليل" على سبعة أنواع في النص يمكن أن يعاضل ابن حزم فيه، فإن من طرق الفقهاء والأئمة ما يمكن اعتباره يمثل ما اعتبر ابن حزم أنواعه السبعة من باب أولى، وهذا شأن يستدعي تطويلاً أصولياً، وسبراً فقهياً، إنما الشأن هنا أن نظرية "الدليل" الفقهية عند ابن حزم هي عمل اصطلاحي أكثر من كونها مبدأً مستقلاً ولهذا لم يؤثر "الدليل" في ظاهرية ابن حزم الفقهية كثيراً.

أما ظاهرية ابن حزم العقدية فإن الشأن يختلف فيها حيث يبتنى رسم دلالة النص في القول، والجواب العقدي عند ابن حزم على "النظرية البرهانية الكلامية"، فهو يريد أن يفهم النص على وفق "المنطق البرهاني الكلامي"، ولهذا جاء ثناء ابن حزم على كتب أرسطو والحكماء بقوله: ". . . وبعد فإن من سلف الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها وإن اختلف في أسماءها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى

---

(١) انظر التقريب لابن حزم (٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧) .

(٢) تاريخ بغداد (٨/٣٧٤) .

ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح وتقفَّوا هذه الأمور فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقرّبت بعيداً وسهّلت صعباً، وذلّلت عزيزاً في إرادة الحقائق فمنها ما كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق، ونحن نقول قول من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولاً ولا قوة إلا به ولا علم إلا ما علّمه: إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإنا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور وصواب مغمور وعلم مظلوم، ونصر المظلوم فرض وأجر فأحد الضروب الأربعة: قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة هذا وهمٌ . . . والضرب الثاني: قوم يعدون هذا الكتب هذياناً من المنطق وهذراً من القول وبالجملة فأكثر الناس سواع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه وهو كما قال الصادق عليه السلام: "الناس كأبل مائة لا تجد فيها راحلة"[1]، فرأينا أيضاً أن من وجوه البر إفهام من جهل هذا المقدار الذي نصصنا على فضله أولاً، ولعمري ما ذلك بقليل إذ بالعلم بهذا المعنى ننأى عن البهائم، وفهمنا مراد الباري عزّ وجل في خطابه إيانا، والضرب الثالث: قوم قرءوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوباؤا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأناهم عن درايتها . . . والضرب الرابع: قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح، والخدين الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلم عند شدة ولا يفتقده صاحبه في ضيق إلا وجده معه، فلم يسلكوا شعباً من شعاب العلوم إلا

---

(١) مسلم (١٥٦٦/٤)، رقم (٢٥٤٧).

وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنية من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق وتليح لهم كل غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالدق للصيرفي . . ."[1].

فهذا موقف ابن حزم من "المنطق" وقد حرص على إبانته إذ هو كما يقول: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال . . . فتقربنا إلى الله عزّ وجل بأن نورد معاني هذه بألفاظ سهلة سبطة، يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل . . ."[2].

فهذه العناية عند ابن حزم لتقريب المنطق وما قرره سابقاً في عظيم منفعته يستعمل له بعض التقييد في قوله: "ورأينا هذه الكتب كالدواء القوي إن تناوله ذو الصحة المستحكمة والطبيعية السالمة والتركيب الوثيق والمزاج الجيد انتفع به وصفى بنيته ... وإن تناوله العليل المضطرب المزاج الواهي التركيب أتى عليه وزاده بلاء وربما أهلكه وقتله . . ."[3]، وهو بهذا الاستدراك يفرق بين هذه الكتب، وبين المنطق الذي يجب تذليله للناس خاصتهم وعامتهم كما يقول.

والحق أن ابن حزم يبالغ في أهمية وضرورة المنطق، إذ يفترض أن المعرفة الحقة والبراءة من التقليد لا تكون إلى بأثر هذا العلم، ونظرية ابن حزم في أثر المنطق قريبة من نظرية أبي نصر الفارابي الذي عد المنطق أحد العلوم في إحصائه واعتبره: "جملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . . ."[4]، ولما ذكر الفارابي موضوع هذا العلم ذكر أنها: "المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على

---

(١) التقريب لحد المنطق لابن حزم (٦ — ٨) .

(٢) التقريب لحد المنطق لابن حزم (٨) .

(٣) التقريب لحد المنطق .

(٤) إحصاء العلوم للفارابي (٢٧) .

المعقولات"[1]، وابن حزم يقرر تأثير المنطق في سائر العلوم إذ يقول: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم فمنفعتها في كتاب الله عزّ وجل وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، و لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان، وتصدق أبداً أو يميزها من المقدمات تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها، وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب[2].

وابن حزم وان كان يقرر هنا أثر المنطق في سائر العلوم حتى إنه عرض لعلوم اللغة وبيّن أثر المنطق فيها[3]، إلا أن هذا العلم استعمل عند الإسلاميين المتكلمين والفلاسفة كقاعدة عقلية حاكمة في القضايا بالصواب والخطأ في المعرفة الإلهية خاصة وفي سائر المعرفة بعامة، و لم يكن الشأن عند هؤلاء مشكلاً؛ لأنهم إنما استدعي المنطق عندهم تعذر الظواهر القرآنية والنبوية كأحكام يقينية يجب الإيمان بها، وليس الأمر كذلك عند ابن حزم باعتبار المبدأ الظاهري عنده فمن يفترض الوقوف عند الظاهر فحسب لا يكون بحاجة إلى صناعة المنطق، ولهذا فإن ابن حزم أول من تطلب إثبات الظواهر على وفق قانون المنطق، وهذا من أخص صور التناقض عنده.

والمنطق وضعه واضعه أرسطو طاليس آلة للعلوم، فهو محصل بهذا الاعتبار، وابن حزم لا يفترض المنطق آلة للرد على مخالفي الظواهر فحسب، بل يرى أن المبادئ في

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي (٣٣) .

(٢) التقريب لحد المنطق (٩) .

(٣) انظر التقريب لحد المنطق (١٠) .

المعرفة تقرر من جهته أو يمكن القول: أنه يفترض أن يفهم النص على وفق قانون المنطق، وهذا الافتراض عند ابن حزم أوقعه في التناقض مع ظاهريته في جملة من الأصول خاصة المعرفة الإلهية، فابن حزم مثلا، في "صفات الله" ليس ظاهريا، وإن كان يقرر جملا ظاهرية في الصفات، لكنه عند تحقيق ذلك يخرج عن الظاهرية إلى مقالات الخصوم وهذا اللزوم عند ابن حزم إنما دخل عليه من تطلبه فهم النص الإلهي فهما منطقيا وربما صح: فهما يونانيا أرسطيا، وثمت مسائل في مقدمات ابن حزم ونتائجه أخذها من المنطق الأرسطي، اضطرته إلى الخروج عن الظاهرية في جملة من المسائل العقدية وسيأتي عرض لشيء من ذلك[١]، وإن كان يعلم أنه له معارضة لبعض أحرف أرسطو في المنطق وبعض أحرف المترجمين له.

والمقصود هنا أن ابن حزم وإن قرر أن أثر المنطق يدخل على سائر العلوم حتى الفقه والفتيا، فإن ذلك لم يتحقق لابن حزم في التطبيق الفقهي بصورة تستدعي قوة التصديق بهذا التقرير عند ابن حزم، والمطالع لكتاب "المحلي" والذي يمثل الجانب التطبيقي الفقهي عند ابن حزم لا يجد فيه أثرا يونانيا أرسطيا، بل يظهر ابن حزم فيه ظاهريا متمسكا بالنص في الجملة إلا أن ابن حزم والذي وضع نظريته للمعرفة في "التقريب لحدود الكلام"، أو بما يسمى "التقريب لحد المنطق" وهو في هذا الكتاب ملخص لمنطق أرسطو، وهذا بين من حال الكتاب، وبين من مقدمة ابن حزم التي سبق ذكر جمل منها، وبين من وسم الكتاب "بالتقريب" ولا تجد هذا الأثر واضحا في نظرية ابن حزم في التشريع والأحكام التي صاغها في كتابه "الإحكام" والذي قال في مقدمته: "جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفنا من العبادات . . ."[٢]، وابن حزم لما وضع "التقريب" والذي اعتبره "أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل"[٣]، وضع ابن حزم التطبيق للمعرفة العقدية فكتب "الفصل" والذي يقول فيه: "بينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا

---

(١) في مبحث التداخل العقدي في أصول ابن حزم .

(٢) الإحكام لابن حزم (١٢/١) .

(٣) مقدمة الإحكام لابن حزم (١٢/١) .

جملها في كتاب التقريب . . ."[1]، ووضع "الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" وفي هذه الكتب التطبيقية الثلاثة يظهر أن ابن حزم ظاهري في الجمل، لكنه يخرج عن ظاهريته إلى ضدها عند البيان.

ولعل من أهم أسباب خروج ابن حزم عن الظاهرية مع اعتبار السبب الرئيس (تطويع النص لقانون المنطق الأرسطي) لكن ثمت سبب آخر وهو موقف ابن حزم من القياس، إذ هو يبطل قياس التمثيل في العقليات، كما يبطله في الشرعيات، وهو أخص من قال بهذا المذهب، بل إن داود بن علي كان يبطله في الشرعيات دون العقليات والناس في هذا الأصل مختلفون وتكلموا في صحة اعتبار الغائب بالشاهد، إذ يحصل في العقول بسبب المشاهدات في الأعيان الحسية قضايا كلية عقلية، فيعد أدراج المعينات فيها هو قياس الشمول، ويكون اعتبار المعين بالمعنى الواحد هو قياس التمثيل، وقد اختلف الناس في ذلك فطائفة تقول: إن القياس البرهاني هو قياس الشمول ويبطلون قياس التمثيل أو يسمى عندهم قياسا على جهة المجاز، وابن حزم ينتصر لهذه الطريقة ويبطل قياس التمثيل في العقليات والشرعيات، وقوله الذي ركبه في الصفات فرع عن مذهبه هذا، وطائفة من المتكلمين كأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم من الفقهاء كأبي محمد المقدسي ينفون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذه الطريقة في الأصل طريقة أبي المعالي الجويني وأخذها الناس عنه، وطائفة تقول بثبوت قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا قول أئمة الظاهرية داود بن علي وغيره، وهو قول طائفة من المعتزلة البغداديين كإبراهيم ابن سيار النظام وأمثاله، وقول طائفة من الإمامية، ومن هؤلاء من يعتبر قياس التمثيل هو القياس دون قياس الشمول إذ يصح أن يسمى قياسا على سبيل المجاز، كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالي ومن وافقه كأبي محمد المقدسي وغيره، والجمهور يقولون: كليهما يفيد اليقين تارة والظن أخرى[2]، بل يقول الإمام ابن تيمية: "هما متلازمان فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق

(١) مقدمة الإحكام لابن حزم (١٢/١) .

(٢) درء التعارض (١٢٥/٦ ــ ١٢٦) .

الحكم بالوصف المشترك الذي هو علّة الحكم أو دليل العلة، أو هو ملـــزوم للحكـــم وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول، فإذا قال القايس: نبيذ الحنطة المسكر حرام قياساً على نبيذ العنب؛ لأنه شراب مسكر، فكان حراماً قياساً عليـــه، وبيّـــن أن السكر هو مناط التحريم، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر كان هذا قياس تمثيل وهـــو بمنـــزلة أن يقول: هذا شراب مسكر وكل مسكر حرام، فالمسكر الذي جعله في هـــذا القياس حداً أوسط هو الذي جعله في ذلك القياس الجامع المشترك الذي هـــو منـــاط الحكم، فلا فرق بينهما عند التحقيق في المعنى بل هما متلازمان وإنما يتفاوتان في ترتيـــب المعاني والتعبير عنها، ففي الأول يؤخّر الكلام في المشترك الذي هو الحد الأوسط، وبيان أنه مستلزم للحكم متضمن له، ويذكر الأصل الذي هو نظير الفرع ابتداءً، وفي الثـــاني يقدم الكلام في الحد الأوسط ويبين شموله وعمومه، وأنه مســـتلزم للحكـــم ابتـــداءً والمقصود هنا أنّا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات أو يعلم المعلومات مثـــل قولنا : إن الموجود إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما محدث، وإما قائم بنفسه وإمـــا قائم بغيره، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه . . .كان علمنا بهذه القضايا الكليـــة العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات . . ."[1].

والمقصود أن غلو ابن حزم في رد القياس استلزم الخروج عن الظاهرية، كمـــا أن مبالغة كثير من المتكلمين في اعتباره استلزم نفي الصفات والخروج عن الظاهر، وهـــذا شأن معروف عند هؤلاء، فإن سائر اللوازم التي يذكرونها على الإثبات للعلو وغيره مـــن الصفات اللازمة والصفات الفعلية هو فرع عن اعتبار القياس والغلو فيه، وهذا يقـــع في أدلتهم الكبار كدليل الأعراض ولزومها للأجسام، الذي تكلم بـــه عامـــة المتكلمـــين واعتبروا صحته، وكدليل الحدوث وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، الذي تكلم به أئمة الصفاتية من المتكلمين كالكلابية والأشعرية والماتريدية وغيرهم، وهـــو عنـــد التحقيق فرع عن الدليل الأول ومبني عليه، وفيه نوع مخالفة اصطلاحية عند التحقيـــق

---

(١) درء التعارض (١٢٦/٦ ، ١٢٧) .

إذ مبناهما معاً على قياس التمثيل، وإن كان يقع في كلام خلق من هؤلاء إبطال استعمال القياس ـــ قياس التمثيل ـــ في مثل هذا كما يوجد ذلك في كلام أبي المعالي وأبي حامد الغزالي وأبي عبدالله ابن الخطيب الرازي والسيف الآمدي وغيرهم.

كما أنّ من الأصول التي أخرَجت ابن حزم عن ظاهريته مبالغته في إبطال العلل وافتراضه أن القول بالتعليل في أفعال الله وتشريعه فرع عن القياس، يقول: "وصح قولنا: إنّ الله تعالى يفعل ما يشاء لا لعلة أصلاً بوجه من الوجوه بهذا البرهان الضروري الذي لا انفكاك عنه . . .ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم وجميع التابعين أولهم عن آخرهم وجميع تابعي التابعين أولهم عن آخرهم ليس أحد منهم قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة، وإنما ابتدع هذا القول متأخروا القائلين بالقياس"[1].

وكلام أبي محمد هذا غلط من وجهين أحدهما أن إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله سبحانه وشرعه معروف عند جمهور طوائف الأمة، وهو مذهب أهل السنة والحديث من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة، والقول به المشهور هو عند الحنفية فقهائهم ومتكلمتهم كأبي منصور الماتريدي وأصحابه، وهو المشهور عند الحنبلية وقول كثير من المالكية، والشافعية، وطوائف من الفلاسفة، وهو المشهور عند المعتزلةـــ وقول طائفة من الصوفية والفلاسفة كأبي البركات، وعليه جمهور أهل الأصول والفقه[2]، وإنما عرف إبطاله قولاً للجهم بن صفوان وتابعه على هذا الأشعري وجمهور أصحابه وأبو حامد الغزالي وطائفة منهم يغلون في هذا الباب بالنفي وتبعهم طائفة من أصحاب أحمد والشافعي ومالك، وطائفة من الصوفية[3].

والبرهان الذي أشار ابن حزم إليه في كلامه أخذه من هؤلاء وهي عمدة الأشعرية في هذا الباب[4]، وهي حجة التسلسل[5]، وهي حجة معارضة من وجوه بل إنها تدل

---

(١) الأحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٨٨/٨ ـــ ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٧) ، المحصل للرازي (٢٩٦).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٨٣/٨، ٢٣٠ـــ ٢٣٥)، التمهيد للباقلاني (٥٠ـــ٥٢)، المحصل للرازي (٢٩٦).

(٤) انظر التمهيد للباقلاني ، فقد نص عليها وقررها (٥١ ـــ ٥٢) .

(٥) الإحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

على ثبوت التعليل وليس على نفيه، وهذه الحجة فرع عن نفي حلول الحوادث عند متكلمة الصفاتية[1]، وابن حزم يوافق هؤلاء في نفي الصفات الفعلية التي يسميها متكلمتهم حلول الحوادث، ويبالغ في إنكار هذا النوع خلافا لداود بن علي فإنه من المثبتة[2]، وقد وهم بعض الأخباريين وأضافوه إلى موافقة ابن كلاب في هذا، وهذا وهم عليه والمعروف عنه إثبات ذلك، والمقصود أن هذه الحجة في التعليل التي يذكر ابن حزم أنها برهان ضروري فرع عن نفي حلول الحوادث ، ونفي حلول الحوادث يعلم أن القائلين بها أنه ليس عندهم دليل سمعي على نفيها[3]، وما وقع في كلام متأخريهم من الاحتجاج بقصة إبراهيم في قوله:﴿**لا أحب الآفلين**﴾، فليس فيه دليل، بل هو دليل على إثبات ذلك[4]، ولو فرض ذلك فإن هذا الدليل وقع على حكم العقل عند إبراهيم وليس على محض الخبر الإلهي، إذ لو كان كذلك لم تقم الحجة على قومه بذلك وكبار متأخريهم كأبي عبدالله الرازي وأبي الحسن الآمدي يعترفون أنه ليس لأصحاب هذا المذهب حجة عقلية، وقد ذكروا كبار حجج أصحابهم العقلية وبينوا فسادها[5]، واحتج أبو عبدالله الرازي بالدليل المركب في هذا الباب[6]، وهو دليل عليه سؤالات ومعارضات فوق ما على أدلة أصحابه، وأبو عبد الله الرازي يذكر في كتبه الكبار أن القول بثبوت ذلك لازم لجميع الطوائف.

وفي الجملة فالإثبات مشهور في كلام الفلاسفة قبل أرسطو طاليس وهو مذهب طائفة معروفة من هؤلاء الكبار، وبعض الإسلاميين من الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر يذهب إلى إثبات ما هو من ذلك، والتصريح بنفيه معروف في كلام ابن سينا وأمثاله، وليس مذهبا لسائرهم، وفي كلام بعض المعتزلة وسائر الطوائف الكلامية

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١٣٣/١ ــ ١٤٨ ، ٤٢٠ ــ ٤٣٨) ، الفتاوى (٢٣٨/٦) .

(٢) درء التعارض (١٩/٢) .

(٣) الفتاوى (٢٤٠/٧) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٢٥٢/٦ ــ ٢٥٦) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٢٤٠/٦ ، ٢٤٧) .

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٢٤٠/٦ ــ ٢٤٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤) .

ما هو إثبات لشيء من لوازم ذلك، وحجج النفاة اللزومية إنما يبطل بها قول الكرامية في هذا الذين شاركوهم في أصولهم، أما على طريقة أهل الحديث فلا يلزم شيء مما ذكروه[1].

والمقصود أن ابن حزم فرع عن هؤلاء في ذلك، وهؤلاء ليس قولهم مبنياً على دلالة النصوص فضلاً عن ظواهرها[2]، بل إن دلالة القرآن في أكثر من مائة آية على إثبات ذلك، بل إن حجج هؤلاء النفاة العقلية مبنية على قياس التمثيل، والذي يصرح ابن حزم بإبطاله في العقليات والشرعيات، كما يصرح كثير من نفاة حلول الحوادث بإبطاله في العقليات، وهم يقعون فيما هو منه كما يوجد هذا في كلام أبي المعالي وأبي حامد الغزالي وغيرهم.

والمحصل من هذا أن أبا محمد ابن حزم خلط ظاهريته بهذه الأصول الكلامية التي ظن أنها تحقق العمل بالنصوص، وهي إنما استعملها الناس قبله من المنتسبين لهذا الملة من الفلاسفة كأبي علي ابن سينا وأبي نصر ويعقوب بن إسحاق الكندي الذي صنّف ابن حزم في رد مقالته في "العلة والمعلول"، وإن كان ابن سنيا معاصراً لأبي محمد فإنه أبلغ من تكلم في هذا من المشرقيين، وكذا أئمة المعتزلة والكلابية والأشعرية وغيرهم، فإنما استعملوا هذه الأصول والمقدمات لتحقيق مقام التأويل للنصوص القرآنية والحديثية المثبتة عند هؤلاء، فطريقة أبي محمد ابن حزم طريقة معتاصة في التوفيق، ولهذا اضطرب ابن حزم في الأصول التي بناها هؤلاء على هذا العلم، وهي الأصول الإلهية من الكلام في الصفات والأسماء والأفعال والحكمة والتعليل أكثر من اضطرابه في الأصول الأخرى بل كان كلامه في الإيمان والوعيد حسن في الجملة؛ لأنه لم تؤثر فيه المادة الكلامية التي أثرت في كلامه في الإلهيات، والتي ابن حزم عند التحقيق عيال في شرح جملها على الفلاسفة والمتكلمين، مع ما عنده من تغليط هذا الصنف، وهذا الصنف في أصولهم ومقالاتهم، بل ومقدماتهم التي شاركهم فيها، فمال عن ظاهريته كثيراً إلى نقيضها فإن أئمة الفلسفة المنتسبين لهذه الملة وأئمة الكلام يقرون بأن الظواهر القرآنية ليست مرادةً

---

(١) سيأتي شرح لذلك مفصل في الباب الثاني ، الفصل الثاني ، المبحث الثاني .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٦/ ٢٤٠).

وهذا يصرح به طائفة منهم وهو حال عامتهم، ولهذا دخل التأويل على سائر الطوائف الكلامية ، واتخذ الفلاسفة من هؤلاء كأبي نصر وأبي علي ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد وغيرهم طريق التخييل بهذه الظواهر للعامة، وأن الحق في نفس الأمر ليس في ذلك، وتتبع هذا مما يطول، وإن كانت الطوائف الكلامية متفاوتة في القول بالتأويل ومنهم من يثبت كثيراً من الظواهر كما هو حال أئمة متكلمة الصفاتية وأصحابهم مع اختلافهم بينهم في تحقيق هذا، بخلاف أئمة النفاة المحضة كجهم بن صفوان وذويه وأئمة المعتزلة يقاربونه في كثير من الموارد.

وفي الجملة فأبو محمد ابن حزم من أخص غلطه في هذا المقام اعتباره المنطق الأرسطي، وهو في الجملة عارف بحده، ورسمه، لكنه لم يعرف مقصود واضعه أرسطو طاليس على التمام، فإن له غرضاً يشاركه غيره فيه يدخله الصواب والغلط، وله غرض مختص بطريقته التي ذكرها في فلسفته في مسائل الوجود، والعلة، والكلي، والجزئي والمجرد، والمركب، وأمثال ذلك.

الفرع الثاني : موقف ابن حزم من الطوائف البدعية بين النظرية والواقعية .

الإمام ابن حزم منظِّر شمولي ــ كما تقدم ــ وكما أنه عنى بالرد على أصول فقه المذاهب الفقهية، وتبعاً لذلك آرائهم في هذه المسائل، وله في هذا شأن مشهور فكذلك في الأصول العقدية، فإنه عني بالرد على مقالات الطوائف الكلامية والفلسفية وغيرها من الطوائف، والإمام ابن حزم هنا يعتمد في منطق الرد على هؤلاء على أصلين:

الأول: خروج هذه الطوائف عن الظاهر كما يقول ، أو بعبارة أصدق عن الظاهرية التي رسمها ابن حزم، وخروج هؤلاء عن البرهان الذي رسمه ابن حزم.

الثاني: الاتصال البدعي الذي استقر عند أهل الحديث تجاه هذه الطوائف؛ إذ ما زال أهل الحديث يذمون هؤلاء ويصفونهم بالبدعة، وابن حزم هنا يتابع أهل الحديث في هذا، وله فيه تحقيق حسن في كثير من المقامات.

والتأمل في كلام أبي محمد ابن حزم فيما قرره في كتبه التي عنيت بهذا الشأن وأشهرها "الفصل"، وثمت كتب أخرى كـ "الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" إضافة لرسائله الأخرى في عرض مقالات الطوائف والرد عليها، يظهر في هذه الكتب التي صنّفها ابن حزم أنه يتخذ من الأصل الثاني "موقف أهل الحديث تجاه هذه الطوائف" قاعدة مذهبية في التصنيف البدعي لهؤلاء، ويستعمل جملهم الكبار في إبطال هذه المقالات التي يتخذها أرباب الطوائف أصولاً لهم.

وبهذا يظهر أن الأصل الثاني لا يمثل أثراً بيّناً لدى ابن حزم في أحكامه على هذه الطوائف ومقالاتها، ولا في أوجه الرد والإبطال التي يستعملها ابن حزم لإبطال مقالات الطوائف، بل الأثر في الجملة عند ابن حزم يتمثل في "الظاهرية والبرهان"، وهما أخص اعتباراً عند ابن حزم في رده فهو يبني موقفه على أن هذه الطوائف مخالفة للظاهر الخبري الذي في الكتاب أو في السنة، وهو واسع الاحتجاج بهما، ولهذا كان يعتبر خبر الآحاد يفيد العلم[1]، كما أن ابن حزم يعتبر دلالة العقل مصححاً لاستدلالاته ومآخذه على هذه الطوائف، ويجعل هؤلاء خارجين عن البرهان العقلي.

---

(١) الإحكام لابن حزم (١١٢/١) .

ويمكن هنا أن نعتبر الموقف العلمي من هذه الطوائف عند ابن حزم مبنياً على أصلين: الأول: "البرهان" وهو الدليل العقلي المبني على المنطق الأرسطي، والثاني: "الظاهرية الحزمية" أي الفهم الظاهري الذي رسمه ابن حزم، وهو هنا يضاف إليه باعتباره مؤصلاً له واضعاً لقواعده، فضلاً عن كونه منظراً له وشارحاً له، ويقصد هنا أن الظاهرية التي يستعملها ابن حزم في أصول الدين، وتبعاً لذلك يكون الموقف من المخالفين هي من بناء ابن حزم نفسه، وليس الأمر هنا كشأنه في الظاهرية الفقهية، فإنه في هذه متابع لداود بن علي، أو على أقل الأحوال يشرح أصول داود بن علي الذي وضع أصول المدرسة الظاهرية باعتبارها مدرسة فقهية، وباعتبار الظاهرية نظاماً فقهياً يستعمل لتطبيق التشريع بدلاً من الرأي بمفهومه الواسع عند داود بن علي، وليس الرأي بهذا المفهوم عند داود بن علي هو الرأي بمفهوم أهل الحديث؛ إذ كان داود يعتبر ما عدا "النص، ودليله والإجماع" رأياً مع ضيق مفهوم "الدليل والإجماع" عند الظاهرية وإذا اعتبرنا ابن حزم في ظاهريته الشمولية ، فهنا لا بد من اعتباره مختلفاً عن داود بن علي أي أن الظاهرية العقدية عنده لا يلزم أن تضاف إلى داود بن علي لسببين:

أحدها: أن داود بن علي لم يستعمل الظاهرية استعمالاً عقدياً، بل فقهياً خرج بها عن طريقة أهل الرأي الكوفي ، والشافعية التي كان داود يتمثلها أول أمره، وطريقة أهل الحديث المحضة، فهنا يتحقق أن داود بن علي كان يفترض أن سائر هذه الطوائف الثلاث التي تمثل في ذلك العصر مناهج فقه التشريع، فجاء داود واستعمل "الظاهرية" كصبغة لنظريته الفقهية "النص ودليله" والإجماع تبع للنص، ولهذا كان إمام الظاهرية عند سائر أهل العلم.

والحق أن داود بن علي في ظاهريته الفقهية استعمل اجتزاء لطريقة أهل الحديث "فالظاهرية" عنده بدل "الرأي"، وأهل الحديث كان لهم ذم للرأي، إلا أن داود يرى أن طريقة أهل الحديث إذ ذاك دخلها الرأي، إذ كل ما ليس نتيجة لظاهر النص ودليله فهو رأي عند داود بن علي، وأصول داود بن علي الفقهية جزء من أصول أهل الحديث، بل يمكن القول إنها في الجملة معتبرة عند سائر المدارس الثلاث "الرأي

الشافعية، أهل الحديث"، فجميع هؤلاء يعتبرون: النص، والدليل الظاهري في الجملة والإجماع، لكن داود يختلف عن هؤلاء؛ لكونه قصر أحكام التشريع على هذا وأبطل ما عداها من أصول الاستدلال المعروفة بين الأئمة قبله، ومن هنا ترتب خروج داود عن آراء الجمهور كثيراً، بل شذوذه، وخروجه عن الإجماع أحياناً.

والمحصل من هذا أنّ داود لم يستعمل في وضعه لأصوله الظاهرية أصولاً لم تعرف قبله ، لكن الذي أخذ عليه إبطاله لأصول معتبرة عند الأئمة قبله، وتبعاً لهذا فإن اقتصار داود على الظاهرية الفقهية يفيد أنه يعتبر ما قرره السلف وأئمة الرأي "الفقهاء الكوفيون" وأئمة الحديث، والشافعي في الأصول العقدية لا يعارض الظاهرية عند داود وهذا يعني متابعة داود لهؤلاء في مقالاتهم وأصولهم، وحتى في طريقتهم في أخذ أصول الدين.

لكن ابن حزم والذي ــ كما تقدم ــ يمثل ظاهرية شمولية حافظ على التصور العام الذي استعمله داود بن علي، لكنه في حقيقة الحال لم يتبنه أو على أقل الأحوال لم يقف عنده، وهنا يضع ابن حزم أصول الظاهرية العقدية كما أنّ داود بن علي وضع أصول الظاهرية الفقهية، ومما لا شك فيه أن ثمت اتصالاً في مفهوم الظاهرية العقدية والفقهية، وداود بن علي وإن قيل أنه وضع الظاهرية الفقهية، فهذا لا يعنى أنه لم يكن يعتبر الظاهرية العقدية ويؤمن بها بل لأنه كان يعتبر طريقة الأئمة في عصره (أهل الرأي منهم، والشافعي وأصحابه، وأهل الحديث) ظاهرية عقدية، وابن حزم وإن كان يصحح هذه النتيجة عند داود بن علي إلا أن تصحيحه لها لا يعدو أن يكون موقفاً نظرياً، أما في موقفه العلمي فهنا يضع أصول الظاهرية العقدية مبنية على قواعد من "النص، والعقل، واللغة، والفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام".

ولهذا أمكن القول: أن ابن حزم يعتبر صاحب مدرسة عقدية جديدة أو على أقل الأحوال صاحب نظرية جديدة للمعرفة العقدية، فمن المقطوع به أن نظريته التي وضعها في "المعرفة العقدية"، وإن كانت صبغتها ظاهرية، لكنها مركبة من مواد متعددة ونظريات مختلفة، لكن يمكن القول : بأن "النص" و"البرهان" يمثلان قاعدة ابن حزم في

"نظريته في المعرفة العقدية" وتبعاً لذلك في تصحيحه لمقالات وإبطاله لأخرى.

فابن حزم في "الفصل" يمثل مذهب أهل الحديث "أهل السنة والجماعة" ويبطل سائر مقالات الطوائف التي عرفت في التاريخ بالخروج عن أهل الحديث أو عن أهل السنة والجماعة، وهنا ابن حزم يمثل أصالة في هذا الاعتبار، فهو يحدد مذهب أهل السنة والجماعة تحديداً مثالياً، ولهذا لا فرق عنده بين هذه التسمية وبين "أهل الحديث"، ولهذا تجده يتناول المذهب الأشعري كمذهب بدعي محض، فضلاً عن غيره من المذاهب وكذا الشأن عنده في موقفه من الإرجاء وطوائف المرجئة، فهو واسع المعرفة بدقيق الفروق بين هؤلاء والسلف، ولو كان ابن حزم يحافظ على هذا التصور النظري في التطبيق العملي "التقرير ـــ الرد" مع هذه الطوائف لكان له تحقيق في هذا الباب، لكن ابن حزم يعتمد في التطبيق العملي "التقرير ـــ الرد" على "النص ـــ البرهان" وهنا فإن مفهوم النص والبرهان عند ابن حزم يحمل معنىً مختصاً به في الجملة وسيأتي شرح مفصل لنظرية ابن حزم تجاه "النص والبرهان"(١)، لكن الذي يمكن اعتباره هنا: أن بين النص والبرهان بمفهوم ابن حزم تعارضاً في نفس الأمر، وإن كان هذا لا يبدو عند ابن حزم كثيراً، فهو رام الجمع بين ظاهريته وعقلانيته المنطقية، فتعذر عليه ذلك، لأسباب علمية نظرية فصار هذا التعارض في نفس الأمر بين النص والبرهان ينتج عنه اضطراب في موقف ابن حزم تجاه مقالات الطوائف، ولا يمكن أن نقول: تجاه الطوائف البدعية في منظور ابن حزم، والذي يحمل أصالة قوية في هذا المنظور، ولهذا فإن ابن حزم وقع موافقاً لمقالات من مقالات المعتزلة وغيرهم مع اعتبار ابن حزم أن مقالة المعتزلة وغيرهم في هذا المسألة فضلاً عن غيرها مقالات بدعية مع أنه شاركهم فيها في نفس الأمر وابن حزم لا يرى الأمر كذلك لمبالغته في اعتبار "الظاهرية" حتى في صياغة المذاهب والمقالات، وهذا بيّن عند ابن حزم في الإلهيات وفي الصفات منها على وجه الخصوص ولعل من موجبات ذلك تأثر هذا الأصل عند ابن حزم بالبرهان، فضلاً عن الظاهرية أو النص حسب مفهوم ابن حزم، ولهذا كان ابن حزم في الأصول السمعية أضبط في

---

(١) في الفرع الخامس والسادس من هذا المبحث .

عرضه لمقالات الطوائف والرد عليها.

فلا بد من اعتبار هذا التصور لننظر بعد هذا إلى مبادئ يقررها ابن حزم تجاه هذه الطوائف، وأخص ذلك نظرية ابن حزم في نشأة هذه الطوائف، إذ يقول: "قال أبو محمد: الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام، أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى أنهم كانوا يسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدّون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق. . .فأظهر قوم منهم الإسلام واستحالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستشناع ظلم علي رضي الله عنه ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام، فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلاً ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين؛ إذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار، إذ نسبوا أصحاب رسول الله ﷺ إلى الكفر . . . ومن هذه الأصول الملعونة حدثت الإسماعيلية والقرامطة، وهما طائفتان مجاهرتان بترك الإسلام جملة . . ."[1].

فهذا اعتبار ابن حزم للزندقة التي خالطت بعض الطوائف، لكن ابن حزم هنا يبين زندقة الباطنية بهذا الإسناد الذي يسوقه، فضلاً عن الحال التي تمثلها الطوائف الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وغيرها.

لكن ابن حزم لا يعطي إبانة لنشأة الطوائف الأخرى الكلامية وغيرها الذين تكلموا في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام وغيرها من الأصول، لكنه يعنى ببيان أصولها وكيف تفرعت غيرها عنها واختصاص كل طائفة فيقول هنا: "قال أبو محمد: فرق المقرين بملة الإسلام خمسة وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق وأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات . . . ثم سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا ففيها ما يخالف

(١) الفصل (٢٧٣/٢ ــ ٢٧٤) .

أهل السنة الخلاف البعيد وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب . . ."[1].

فهذا ما يقرره ابن حزم في أخص كتبه "الفصل"، لكنه في رسالة رد فيها على يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف يقول: "جملة المختلفين من أمتنا المرجئة والخوارج والجهمية من هذه الثلاث طوائف، انفصلت الفرق بأجمعها . . ."[2]، إلا أن ابن حزم يدرء هنا التعارض في كلامه ليرده إلى محل واحد فيقول إثر كلامه الآنف: "وأعظم فرقة انفصلت منها حتى صارت كأنها رابعة معها فرقة الشيعة، ولكنها منفصلة من الخوارج، ثم تليها فرقة القدرية الذين جملتهم المعتزلة، وهي منفصلة من الجهمية وانفصلت المرجئة على كل فرقة فرقة منها لم يغلب عليها اسم يمحو عنها اسمها الأعظم، كلّهم يسمون مرجئة . . ."[3].

وهذا التقرير من ابن حزم لا يمثل وضوحاً تاريخياً، فضلاً عن كونه لا يمثل توفيقاً بين كلامه في رسالته هذه وكلامه الآنف في الفصل، ومن محال الإشكال في كلام ابن حزم هنا اعتباره أن الشيعة انفصلت عن الخوارج، فإن هذا لم يتحقق من جهة تاريخية إذا اعتبرنا أن مقصود ابن حزم بالانفصال "التكون الإثري"، وهو أقل ما يمكن افتراضه هنا، ومعه فهذا المفهوم يتعذر الجزم به تاريخياً، والعرض التاريخي يفيد أن التشيع لعلي سابق على الخروج عليه، وهنا وإن كان الخوارج انفك مذهبهم عن الإضافة فيما بعد، لكنه تأسس على هذا الاعتبار، فكما أن الشيعة في الأصل شيعة لعلي ثم زادوا في مذهبهم. . فكذا الخوارج في الأصل: خوارج على علي استعملوا قولهم في "الأسماء والأحكام" حجة على خروجهم، وقد كانوا تحته في إمرته، بل على الاعتبار العام: من شيعته.

ولهذا فإن القول: بأن الشيعة انفصلت من الخوارج لا يمثل وضوحاً تاريخياً فضلاً عن الوضوح العلمي؛ إذ وقع الشيعة في الأصل على النقيض من الخوارج، وإن كان من المحقق أن التشيع ازداد بعد خروج الخوارج وتطور حاله، فضلاً عن كون هذا المعنى

---

(١) الفصل (٢/٢٦٥) .

(٢) رسالة الرد على الكندي (ضمن رسائل ابن حزم ٢٢٧) .

(٣) المصدر السابق .

لو ثبت لا يعدو إلا أن يكون ترتباً تاريخياً، وليس تفرعاً علمياً كما هو مدلول السياق وظاهر كلام ابن حزم، وكذا قول ابن حزم بأن القدرية الذين جملتهم المعتزلة منفصلة من الجهمية، هذا أيضاً محل نظر؛ إذ المعتزلة وإن كانوا قدرية، لكن هذا المذهب القدري شاع في غيرهم وليس مختصاً بهم، ولو فرض أنهم هم جملته، فهذا لا يفيد أنهم انفصلوا عن الجهمية في هذا؛ لأن الجهم بن صفوان وأتباعه كانوا جبرية محضة على ضد مقالة القدرية من المعتزلة وغيرهم، وإذ كان كذلك فلا يمكن اعتبار القدرية أو المعتزلة في قولهم في القدر متفرعة عن الجهمية، ولو كان هذا قيل في الصفات، لكان له إمكان في الجملة، ولو افترض حمل مراد ابن حزم أن قول القدرية تفرع عن الجهمية بمعنى وقع إبطالاً للجبر عند الجهمية فيكون قول الجهمية بالجبر استدعى ظهور القول بالقدر فهذا المفهوم مع أنه لا يعطي المدلول للتفرع والانفصال التي يعبر عنه ابن حزم، إلا أن فيه تعذراً تاريخياً، فإن ظهور نفي القدر سابق على ظهور القول بالجبر حيث ظهرت مقالة القدرية في آخر عصر الصحابة، وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبني أمية، وصار القدرية الغلاة ينفون العلم السابق بأفعال العباد فضلاً عن الكتابة والخلق والمشيئة، ثم استقر حالهم على إثبات العلم ونفي الخلق والمشيئة[1]، والمقصود أن نفي القدر لا يمكن اعتباره وقع إبطالاً لمقالة الجبرية بعد ظهورها، وإذا قيل مراده أن المعتزلة فرع عن الجهمية في الصفات، قيل: هذا يقطع مراده.

فهذا مجمل قول ابن حزم في أصول هذه المذاهب وكيف تفرعت، ثم يبين ابن حزم ما اختصت به كل طائفة من أصول المقالات فيقول: "قال أبو محمد: أما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها فالكلام في الإيمان والكفر ما هما؟ والتسمية بهما والوعيد، واختلفوا فيما عدا ذلك، كما اختلف غيرهم، وأما المعتزلة: فعمدتهم التي يتمسكون بها:

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٥٠ ، ٤٦٠) ، يقول الإمام ابن تيمية : " وأول من ظهر عنه إنكار ذلك هو الجهم بن صفوان وأتباعه فحكي عنهم أنهم قالوا : إن العبد مجبور وإنه لا فعل له . . . وكان ظهور جهم ومقالته في تعطيل الصفات وفي الجبر والإرجاء في أواخر دولة بني أمية بعد حدوث القدرية والمعتزلة وغيرهم ، فإن القدرية حدثوا قبل ذلك في أواخر عصر الصحابة . . . " (٨/٤٦٠) .

الكلام في التوحيد، وما يوصف به الباري تعالى ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق والإيمان والوعيد، وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، والأشعرية وغيرهم من المرجئة وهشام بن الحكم، وشيطان الطاق واسمه محمد بن جعفر الكوفي، وداود الجواربي وهؤلاء كلهم شيعة، إلا أنا اختصصنا المعتزلة بهذا الأصل ؛ لأن كل من تكلم في هذا الأصل فهو غير خارج عن مذهب أهل السنة أو قول المعتزلة حاشا هؤلاء المذكورين من المرجئة والشيعة، فإنهم انفردوا بأقوال خارجة عن قول أهل السنة والمعتزلة ، وأما الشيعة فعمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب النبي ﷺ، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم، وأما الخوارج: فعمدة مذهبهم الكلام في الإيمان والكفر ما هما؟ والتسوية بهما، والوعيد والإمامة، واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم . . . "[1].

كما أن أبا محمد ابن حزم عنى بيبان افتراق هذه الطوائف أنفسها وبين تفاضل هذا الطوائف عند افتراقها، فيقول: ". . .أقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه رحمه الله تعالى . . . وأبعدهم أصحاب جهم ابن صفوان، وأبو الحسن الأشعري، ومحمدُ بن كرام السجستاني . . . وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد بن النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل العلاف، وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتسبون إلى أصحاب الحسن بن صالح. . . وأبعدهم الإمامية وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبدالله بن يزيد الأباضي . . . وأبعدهم الأزارقة . . . "[2].

وهذه المقارنات التي يعنى بها ابن حزم عليها سؤالات؛ لأن ابن حزم يربط المقارنة مضافة في القرب أو البعد من أهل السنة، أما لو كان ابن حزم يفاضل بين طوائف هؤلاء دون هذه الإضافة لكان قوله محققاً، فإنه من المتحقق أن كل من ذكر ابن حزم

---

(١) الفصل لابن حزم (٢/٢٦٩ — ٢٧٠) .

(٢) الفصل (٢/٢٦٥ — ٢٦٦) .

بوصف "القرب" هم أفضل ممن وصفوا "بالبعد"، لكن الشأن في اعتبار من وصفهم بالقرب أهم أقرب الطائفة على الإطلاق إلى أهل السنة، فهذا محل نظر وتردد؛ إذ في فرق المعتزلة من هو أحسن حالا ممن ذكر ابن حزم، وهذا معروف في متأخريهم فضلا عن كون ابن حزم بنى تقريره هذا على فهمه لمذاهب هؤلاء، الأمر الذي ينازع فيه حيث جعل قول الجهم والأشعري في الإيمان واحدا في هذا المقام[1]، وكذا لما عرض لمقالات الطوائف في الإيمان[2]، وهذا فيه نظر وإن كان قول الأشعري أصله قول الجهم إلا أنه أحسن حالا منه، حيث أن الجهم يقول: هو محض المعرفة، والأشعري يجعل التصديق، وإنما يقع القول بأن قولهما واحد على جهة اللزوم بإثبات الجمع وإبطال الفرق، وهي طريقة إن حققت لم تكن مذهبا للأشعري بل لازما له.

هذا نظر في كلام ابن حزم، وثمت نظر آخر حيث إن ابن حزم يقول في حكاية قول المرجئة الأبعدين عن أهل السنة: "فإن جهما والأشعري يقولون: إن الإيمان عقد بالقلب فقط وإن أظهر الكفر والتثليث وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، ومحمد ابن كرام يقول: هو القول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه"[3]، قال ابن حزم: "فإن فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة"[4].

وهنا شأن مهم في موقف ابن حزم من الطوائف، ومقالاتها ويمكن القول: إن أبا محمد ابن حزم يأخذ الناس كثيرا بلوازم أقوالهم فيجعل لازم المذهب مذهبا، وربما بنى على هذا الاعتبار حكما على هذه المقالة أو القائل، بل إن ابن حزم أحيانا يجعل المذهب ما لا يصح اعتباره لازما فضلا عن كونه مذهبا، وهذا إشكال كبير في موقف ابن حزم من المقالات والمذاهب، فمع سعة علمه بمقالات الطوائف إلا أن الاعتماد على تقريره لهذه المذاهب يشكل عليه هذا المعنى، الذي يمكن اعتباره في صورتين:

الأولى: جعل لازم المذهب مذهبا للطائفة، ويمكن اعتبار حكاية ابن حزم لمذهب

---

(١) انظر الفصل (٢/٢٦٦) .

(٢) انظر الفصل (٣/٢٧٧) .

(٣) الفصل (٢/٢٦٦) .

(٤) الفصل (٣/٢٢٧) .

محمد بن كرام في الإيمان من الأمثلة على هذا إلى حد ما[1].

الثانية: جعل ما ليس لازما من جملة المذهب، كقوله في مذهب الأشعري: بأن من أظهر الكفر والتثليث بالقول وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية يكون مؤمنا. وهذا لم يقله أحد من غلاة المرجئة فضلا عن أبي الحسن الأشعري، و لم يقل أحد من الناس قبل ابن حزم إن هذا مذهب للأشعري، ومن ذلك عند ابن حزم جعله قول ابن عباس : "أن القاتل عمدا مخلد في النار"[2]، وهذا لم ينقله أحد عن ابن عباس، وإنما رتبه ابن حزم على ما ثبت في الصحيح عن سعيد بن جبير أنه سئل ابن عباس: ألمن قتل عمدا توبة ؟ قال: لا . . ."[3]، وهذا معروف عن ابن عباس، ولا يلزم من قول ابن عباس هذا القول بالتخليد، فإن غاية هذا أن ابن عباس يرى: أن من قتل عمدا يوافي ربه بمعصية، فلا توبة له فحاله كحال من أتى كبيرة لم يتب منها ووافى ربه بها فيكون تحت المشيئة كسائر أهل الكبائر، فلا يلزم على قول ابن عباس الجزم بعذابه فضلا عن تخليده ولا يشكل أن ابن عباس احتج بقوله: ﴿**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها. .**﴾[4] فإن ذكر الخلود ليس هو عمدة ابن عباس في نفي التوبة، فقد ذكر مع جملة المعاصي: ﴿**ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها. .**﴾[5]، وإنما حجة ابن عباس أنها آية مدنية نسخت الآية المكية.

والمقصود أن هذا يقع في كلام ابن حزم كثيرا وهو فيما يظهر فرع عن ظاهريته التي بنى عليها فهم المقالات والحكم عليها.

وابن حزم كأنه يعتذر عن طريقته هذه التي لم تكن محض جهل من ابن حزم بالمقالات ، لكنه يذكر أنه يعتمد في ذكر الأقوال وإضافتها إلى أصحابها على مرادهم وليس على محض قولهم، فابن حزم إذن إذ ذكر المذهب ذكره على اعتبار مراد أصحابه وإن كانوا لا يصرحون به، هكذا الشأن عند ابن حزم، فظن أن ما قرره

---

(١) الفصل (٢٢٧/٣) .

(٢) الفصل (٧٩/٤ ـ ٩٩) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه (التفسير/ ٤٧٦٢).

(٤)النساء: آية ٩٣.

(٥) النساء: آية ١٤.

مرادات لأصحابها، وهذا مما يتعذر حيث لا يقع في كلامهم لا بالمطابقة ولا بالتضمن بل أحياناً ولا باللزوم الذي لو صح لم يكن مذهباً، إذ لازم المذهب ليس مذهباً[1] وابن حزم في كلامه الآتي يتبنى هذا في الجملة !!، يقول ابن حزم: "ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيع قال أبو محمد: قد كتبنا في ديواننا هذا من فضائح الملل المخالفة لدين الإسلام . . . ونكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفى على أحدٍ قرأه أنهم في ضلال وباطل ، لكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامنهم والتمادي فيهم . . . وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لا نستحل ما يستحله من لا خير فيه من تقويل أحد ما لم يقله نصاً وإن آل قوله إليه[2]، إذ قد لا يلزم ما ينتجه قوله فيتناقض، فاعلموا أن تقويل القائل كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً ما لا يقوله نصاً كذب عليه، ولا يحل الكذب على أحد، لكن ربما دلّسوا المعنى الفاحش بلفظ ملتبس ليسهلوه على أهل الجهل ويحسن الظن بهم من أتباعهم، وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم . . ."[3]، فهنا ابن حزم يصرح بأن المذاهب لا تضاف إلى أصحابها باعتبار اللازم، بل لا بد من النص، لكنه يعتذر عن طريقته ومسلكه بما ذكر وهذا ليس محققاً، ويبقى عرض ابن حزم للمقالات والحكم عليها يقع فيه إشكال كثير لأخذ ابن حزم بهذه الطريقة التي لم يستعملها أهل المقالات قبله كاستعماله.

وابن حزم حين يتكلم عن الطوائف يذكر جملة ويجعلهم من طوائف الملة ، لكنه يقرر أن ثمت نوعاً آخر من الطوائف ليسوا من الإسلام في شيء، بل هم كفّار بإجماع الأمة، يقول: "وأما أصحاب أحمد بن خابط وأحمد بن باسوس والفضل الحدثي والغالية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبي إسماعيل البطيحي، ومن فارق

(١) الفتاوى لابن تيمية (٢١٧/٢٠ ــ ٢١٩) .

(٢) هذا اعتبار من ابن حزم أنه لا يحكي لوازم المذاهب في جملة الجملة المذاهب نفسها .

(٣) الفصل (٣٣/٥) .

الإجماع من العجاردية وغيرهم فليسوا من الإسلام في شيء من أهله بل كفار بإجماع الأمة"[1].

وابن حزم يشير إلى أن كثيرا من الكفريات في مقالات الطوائف ترجع في الأصل إلى الشيعة والصوفية، يقول: "واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية. . ."[2]، وإن كان ابن حزم لا يعمم هذا الشأن إنما يذكره في نوع من المقالات.

وتبعا لهذه الطريقة عند ابن حزم، فإنه يقع في كلامه من الإغلاظ والتكفير لكثير من الأعيان مما لا يتفق وطريقة أهل الحديث التي يعتبرها، ومن شواهد هذا عند ابن حزم قوله عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي: "ورأيت لهذا الكافر أبي هاشم كلاما رد فيه بزعمه. . ."[3]، وهذا كثير في كلام ابن حزم في نظره في المذاهب المخالفة لمذهب أهل الحديث، ومع هذا الإغلاظ الذي يقع في كلام ابن حزم على الطوائف المخالفة لأهل الحديث إلا أن ابن حزم يقرر في معرض كلام له في الاختلاف، هل يدخل أهل الأهواء في الإجماع أم لا، يقول: "إن من يشهد بقلبه ولسانه أنه لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وأنه بريء من كل دين غير دين محمد ﷺ فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله إذا حفظ ما ينقل ما لم يمل إيمانه إلى كفر أو فسق، وأهل الأهواء وأهل كل مقالة خالفت الحق، وأهل كل عمل خالف الحق مسلمون أخطأوا، ما لم تقم عليهم الحجة فلا يقدح شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم، بل هم مأجورون على ما دانوا به من ذلك وعملوه أجرا واحدا إذا قصدوا به الخير، ولا إثم عليهم في الخطأ . . ونقلهم واجب قبوله كما كانوا، وكذلك شهادتهم حتى إذا قامت على أحد منهم الحجة في ذلك من نص قرآن أو سنة ما لم تخص، ولا نسخت، فأيما تمادي على التدين بخلاف الله عز وجل أو خلاف رسوله ﷺ أو نطق بذلك فهو كافر مرتد. . .وإن لم يدن لذلك بقلبه ولا نطق به لسانه، لكن تمادى على

---

(١) الفصل لابن حزم (٢/٢٦٧) .

(٢) الفصل (٥/٥٠) .

(٣) الفصل (٥/٦٨) .

العمل بخلاف القرآن والسنة فهو فاسق بعمله مؤمن بعقده وقوله، ولا يجوز قبول نقل كافر ولا فاسق ولا شهادهما"[1].

ويشنع ابن حزم على من فرق بين الداعية وغيره من أهل الأهواء، يقول: "وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية، قال أبو محمد: وهذا خطأ فاحش وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذوراً بأنه لم تقم عليه الحجة أو غير معذور؛ لأنه قامت عليه الحجة، فإن كان معذوراً فالداعية وغير الداعية سواء كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور؛ لأنه قد قامت عليه الحجة فالداعية وغير الداعية سواء وكلاهما إما كافر كما قدمنا وإما فاسق كما وصفنا. . . ولا فرق فيما ذكرنا بين من يخالف الحق بنحلة أو بفتيا، إذ لم يفرق الله تعالى ولا رسوله ﷺ بين ذلك"[2].

فابن حزم هنا يعتبر اجتهاد أهل الأهواء في مقالاهم لا ينافي عدالتهم وإيمانهم بل هم مأجورون أجراً واحداً حتى تقوم الحجة، وإن كان لم يفصح عن حد قيام الحجة عنده، فهل ما وقع في كلامه كثيراً من التشنيع والتكفير واللعن لبعض الطوائف وبعض الأعيان موجبة قيام الحجة على هؤلاء عنده، أم أن هذا من اضطراب المقام عند ابن حزم؟ الأقرب الثاني؛ لأن ما به يكفر ابن حزم أو يقع في بعض الأعيان والطوائف هو محض المخالفة بما هو كفر في نفس الأمر، أو هو كفر بما يراه ابن حزم مستلزماً لمحض الكفر.

وبتأمل هذين المقامين عند ابن حزم يمكن القول: بأن بين مقام التنظير لحكم المخالفين في الاعتقاد "الأصول" وبين التطبيق الذي يقع في كلام ابن حزم عن الطوائف ومقالاتها افتراقاً سببه "الظاهرية التي رسمها ابن حزم"، فهو يقرر أحكامه على المخالفين في الجانب التطبيقي معتمداً على الضرورة الظاهرية، كما أنه يقرر العذر معتمداً على الضرورة الظاهرية، وهذا الباب في الجملة من كلام ابن حزم فيه اضطراب كثير، ولما حكى أقوال الناس في التكفير ذكر الخلاف عند أهل السنة بما ليس

---

(١) الإحكام (٤/٦١٢ ــ ٦١٣) .

(٢) الإحكام (٤/٦١٣) .

محققاً في مذهبهم، و لم يقع له مذهب ينصره، لكنه عني بالرد على بعض المذاهب يقول: "باب فيمن يكفر ومن لا يكفر بقول أو فعل، اختلف الناس في هذا المكان اختلافاً شديداً، فذهب طائفة إلى أنه من خالفهم في شيء من الاعتقاد أو في مسائل الاجتهاد في الأحكام فهو كافر، وذهبت طائفة أخرى إلى أنه من خالفهم في شيء مما ذكرنا فإنه يكفر في بعض ذلك دون بعض ويفسق فيما لا يكفر من ذلك، وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه من خالفهم في الاعتقاد فهو كافر، ومن خالفهم في مسائل الاجتهاد فليس كافراً ولا فاسقاً، وذهبت طائفة رابعة إلى أنه يكفر من خالفهم في مسائل الاعتقاد إذا كان خلافه إياهم في صفات الله عزّ وجل فقط، فأما في سائر ذلك فإنه يفسق ولا يكفر، وذهبت جماعة من أصحابنا إلى أن التكفير في الخلاف في الاعتقاد وأما الأعمال فإنه لا يكفر أحد بذنب إلا تارك الصلوات حتى يخرج وقتها فإنه يكفر بذلك، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل وإسحق بن راهوية وابن المبارك وغيرهم، وذهب سائر أصحابنا إلى أن تارك الصلاة كغيره من الذنب لا يكفر بذلك إذا كان مقراً بفرضها، وذهبت طائفة ثالثة من أهل السنة إلى أنه لا يكفر مسلم بشيء من الأشياء لا بخلاف في اعتقاد ولا غيره إلى أن تجتمع الأمة على أحد أنه كافر فيتوقف عند إجماعهم، وهذا قول محمد بن إدريس الشافعي وداود وغيرهما . . ."[1].

وهذا الذي يذكره ابن حزم من أقوال أهل السنة هي من جنس حكاية المتأخرين من أصحاب الأئمة[2]، ولا ينضبط ما حكاه في مذهب أحمد، فإن في مذهبه خلافاً في المباني الأربعة العملية وعنه خمس روايات في هذا[3]، وكذا ما ذكره عن الشافعي ليس معروفاً عند أصحاب الشافعي الكبار هذا المذهب عنه، وكأنه مذهب متعذر الوقوع وهذا باب فيه تفصيل عند السلف[4] يطول ذكره، والمقصود هنا أن ابن حزم لم يحقق اطراداً في هذا الباب بين ما يقرره من الأصول، وبين موقفه من الطوائف والمقالات

---

(١) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٣ — ٢٩٤) .

(٢) الفتاوى (٣/٣٥١) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩ — ٦١٧) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية ((٣/٢٨٢ ، ٣٥١ — ٣٥٤) (٧/٢٠٠ ، ٢١٧ ، ٦٢٠) .

وهو باعتبار المقالات التي حكاها آنفاً عن أهل السنة في التكفير لم يصرح بنصرة أحدها، لكن كأنه يميل إلى ما ذكر عن داود والشافعي، فإنه طعن فيما ذكره حجة لكل مذهب إلا هذا المذهب فإنه ذكر حجته و لم يطعن فيها، وصرح بأن أهل التأويل وأهل الجهل لا يكفرون[1]، وقال: "ولهذا وغيره قلنا: أنه لا يكفر أحد بتأويل ولا يكفر أحد إلا بجحد ما اجتمعت الأمة على أنه من عند الله عزّ وجل بعد أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده، وأما قبل أن يبلغه ذلك الإجماع أو يصح عنده فلا يكفّر بجحده . . ."[2].

ومحصل القول أن ابن حزم وإن كان يقرر في هذا الباب ما هو من الأصول الجياد المعروفة عند الأئمة والتي دلت عليها النصوص والأصول الشرعية الكبرى[3]، لكنه لا يحقق ذلك في أحكامه ومقالاته كثيراً، ولهذا لما تكلم ابن حزم فيمن خالف الإجماع لم يجعل بينه وبين من خالف آحاد النصوص فرقاً محققاً يقول: "فإن قيل: فهلا عذرتم من خالف الإجماع كما عذرتم من خالف فيم فيه خلاف؟ قلنا كلا لعمري ما فعلنا شيئاً مما تقولون ولا فرق عندنا فما نسبتم إلينا الفرق بينه . . . فمن جهل أو أخطأ قاصداً إلى الخير لم يتبين له الحق ولا فهمه مخالف شيئاً من ذلك فسواء أجمع عليه أو اختلف فيه، هو مخطئ معذور مأجور مرة . . . وهكذا في كل شيء، ومن عمد فخالف ما صح عن النبيﷺ غير مسلم بقلبه أو بلسانه أنه حكمه عليه السلام فهو كافر سواء كان فيما أجمع عليه أو فيما اختلف فيه . . ."[4]، وهذا القول كأنه لا يتحقق وما قرره في كتابه "الأصول والفروع".

الفرع الثالث: موقف ابن حزم من السلف والأئمة بين النظرية والواقعية.

يتخذ أبو محمد ابن حزم من مذهب أهل السنة والحديث مذهباً عقدياً له، إلا أن هذا الاتخاذ ينضبط في الجملة في اعتبارين:

---

(١) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٦) .

(٢) الأصول والفروع لابن حزم (٢٩٦) .

(٣) انظر منهاج السنة (٥/٨٧) .

(٤) الإحكام لابن حزم (٤/٥٤٣) .

أحدهما: جعل ابن حزم مذهب أهل الحديث والسنة هو المذهب الحق وما عـداه فمذاهب أهل البدع والأهواء.

الثاني: أخذه بجمل مذهب أهل الحديث في الجملة.

يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: وأهل السنة الذين نذكرهم أهـل الحـق ومـن عاداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيـار التابعين رحمهم الله تعالى ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيـل إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم"[1]. فهذا التقرير من ابن حزم يتضمن اعتباراً تاماً لمذهب أهل السنة الذي يحده حداً دقيقاً، إلا أنه هنا شأنه شأن كثير من المنتسبين إلى السنة في أصول الدين من الصفاتيـة وأصحـاب الأئمة الذين انتحلوا مذهب السلف مذهباً وبدعوا ما خالفه لكنهم لم يحققوا المذهـب الذي عليه أئمة السنة والحديث في مقالاتهم مع ظنهم أن ما قرروه هو مذهـب أهـل الحديث، كما هو الشأن في كثير من أصحاب الأئمة من الفقهاء وغيرهم وربما ظنوا أن ما قرروه مما يسوغ عند أهل الحديث، وإن لم يكن من محض مذهبهم وهـذا يقـع في كلام أئمة الصفاتية، وربما وقع لهؤلاء الأخذ بما هو من مقالات أهـل الحديـث مـع التصريح بمذهب يخالفها، ويتأولون ما قرروه في مذهب أهل الحديث على مـا صـح عندهم على جهة التفصيل والجزم، وهذه الأحوال تقع لكثير من فضلاء أهل العلم مـن الفقهاء، والنظار المنتحلين مذهب السلف، أو المصوّبين له، فإن ترك انتحـال مذهـب السلف، والقول بإبطاله إنما هو شعار أهل البدع المغلظة، ولهذا ينتصر بعض أصحـاب الأئمة لما يراه مذهباً للسلف أو يضيفه إلى متبوعه ويذم من خالف ذلك من أصحابـه، وربما كان ما ذمه أو أبطله من كلام أصحابه هو مذهب الإمام الذي ينتسبون إليـه ، وهو مذهب السلف في نفس الأمر، وهذا مقام معروف فما من إمام من الأئمة الأربعة "مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد" إلا وقد حكى عنه بعض أصحابه ما ليـس مـن مذهبه، وهذا يقع في الأصول والفروع.

والمقصود هنا أن انتحال مذهب السلف شأن شائع عند المنتسـبين إلى الأئمـة

---

(١) الفصل (٢/٢٧١) .

والسنة مع ما وقع لكثير منهم من الغلط في هذا الباب، وهذا الغلط الذي يقع فيه أصحاب الأئمة المنتحلون مذهب السلف يختلف موجبه، وابن حزم في هذا الشأن من جنس هؤلاء، بل هو شديد الانتحال لمذهب السلف قوي الذم لأهل البدع، وعنده من تحقيق هذا المقام والعناية به ما لا يقع مثله لجمهور المنتسبين للسنة والأئمة من المتأخرين، بل عنده من الإغلاظ في أهل المقالات ووصف مذاهبهم المخالفة للسنة والجماعة ما فيه زيادة، مع ما له من العناية بنقل مذهبهم واعتماده وتصويبه بأنواع من الأدلة والحجج، حتى إنّ عنده من الاحتجاج لمذهب أهل السنة والحديث في بعض الأصول ما هو من أجود التحقيق والبيان ككلامه الذي ذكره في الأسماء والأحكام فإنه من أجود الأبواب التي حقق فيها، مع ما وقع له من الوهم في هذا الباب، وتتبع هذا في كلام ابن حزم وأصوله ليس هذا موضعه[1]، وإنما المقصود هنا أن ابن حزم يعني بالأخذ بمجمل مذهب السلف في الجملة، لكنّ هنا مسألتين:

الأولى: أن هذا لا يطرد فيه ابن حزم فربما ترك من جمل مذهب أهل السنة ما هو معروف ومشهور، وأخذ في هذا الأصل ما لم يعرف عند أهل السنة والجماعة لا مجملَهُ ولا مفصّله، كقوله بإبطال الخوارق والكرامات إلا لنبي فحسب[2]، فلا يقع عنده كرامة لولي ولا خارق لغيره، وهذا لم يعرف عند أحد من السلف القول به، بل مذهب السلف معروف في إثبات كرامات الأولياء، وكقوله بإبطال التعليل في أفعال الله[3] حتى فرض أن مذهبه هذا هو مذهب الصحابة والتابعين[4]، والقول بإثبات الحكمة والتعليل معروف في مذهب أهل السنة والحديث، وذكره الأئمة الذين قرروا مذهب السلف عنهم، بل إضافته لهم مشهور حتى عند أئمة المقالات والفرق ونظّار المتكلمين، ونفي ذلك أصله كلام الجهم بن صفوان وأتباعه ومن وافقه في هذا الأصل من متكلمة الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وعامة أصحابه ومن مال إلى مذهبهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي، والجمهورُ من أهل الملة على إثبات ذلك، وهو المعروف عند أهل

(١) يأتي ذكره في الفرع الرابع.

(٢) الفصل (١/١٤٥) ، الأصول والفروع (٣٠٠ ــ ٣٠٤) .

(٣) الإحكام (٨/٥٦٢) .

(٤) الإحكام (٨/٥٦٢) .

السنة والحديث وجمهور الفقهاء والصوفية والمتكلمين، وطائفة من الفلاسفة كما سيأتي تقريره[1]، وكإبطاله لحقيقة السحر[2] وغير ذلك من المسائل التي قرر فيها ما لا يعرف عند أهل السنة والحديث، بل مذهبهم المشهور على خلافه.

المسألة الثانية: أن ابن حزم فيما يوافق أهل السنة والحديث فيه على جملهم التي ذكروها يقع له كثيراً عند التفصيل والبيان لهذه الجمل من المفارقة لمذهب أهل السنة والحديث ما يعجب منه، بل ربما وقع له تفصيل يتضمن إبطال ما قرره من الجمل ككلامه في الصفات فإنه على هذا المعنى عند التحقيق.

ولهذا وذاك يتحصل للناظر في كلام ابن حزم عدم تحقيقه لمذهب أهل السنة والحديث في كثير من الدلائل والمسائل حتى إنّه صوّب ما لا يعرف عنهم وأبطل ما هو من أعيان مذهبهم وإن كان لم يقع له في مسألة واحدة إبطال لما يجعله مذهباً لجملة أهل السنة والحديث، وإذا تأملنا فيما أوجب هذا التناقض بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم أمكن اعتبار ثلاثة أسباب :

أحدها: عدم المعرفة المفصلة لمذهب أهل السنة والحديث، وهذا إنما يعتبر؛ لأن ابن حزم خرج عن مذهبهم المتواتر فيما صُنِّف من المصنفات في مذهب أهل السنة والحديث إلى ما لا يعرف عندهم، بل هو من جمل ومذاهب أهل البدع، وقد صرّح ابن حزم في مسائل من هذا النوع بأنّ خلاف قوله الذي اعتبره لم يقله أحد من الصحابة والتابعين، وإنما ما هو من مقالات أهل الأهواء، مع أن هذا المذهب هو مذهب أهل السنة قاطبة[3]، فابن حزم هنا من جنس أبي الحسن الأشعري وغيره ممن رام مذهب السلف ونصره، لكنّه لم يكن خبيراً به، وإن كان أجود معرفة به من أبي الحسن.

الثاني: مبالغة ابن حزم في اعتبار ما هو مذهب لأهل السنة، إذ هو يفترض كثيراً أن يكون تفاصيل هذا المذهب منصوصة في كلام أعيان الصحابة والتابعين ونحوهم فإذا لم يقع له إثبات في كلام الصحابة والتابعين لما هو يتكلّم فيه تعذّر عليه جعله مذهباً

---

(١) الفتاوى (٨/٨٨ ــ ٨٩) .

(٢) الأصول والفروع (٣٠٣) .

(٣) الإحكام (٨/٥٦٢) .

لهم، ويكون هذا التعذر إنما نشأ من لفظ شاع في كلام المتأخرين عبّر به عما هو من ألفاظ السلف، مع أن المعنى المراد في نفس الأمر واحد، فيتحصل له أن انتفاء تعبير السلف بهذا اللفظ الذي صار القول في هذا المعنى يعرف به، يستلزم انتفاء المعنى نفسه عند السلف، وهذا يقع فيما لا يظهر تحققه على النصوص عند ابن حزم، مع ما لابن حزم من ذم للفقهاء المتأخرين، ولهذا لم يرتض كثيراً مما قرره هؤلاء في مذهب أئمتهم في أصول الدين.

الثالث: وهو الشأن في هذا المعنى، والسبب الأول والثاني فرع عنه في الجملة عند التحقيق هو الظاهرية التي اعتمدها ابن حزم في المعرفة العقدية.

فابن حزم يرى أن الصواب في دين الله هو في الظاهر ضرورة ولما كان ابن حزم محققاً لهذا موقناً به فإنما صوب مذهب أهل السنة لكونه مبنياً على الظاهر، ومن المعلوم أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال واشتراك ، ولهذا كان لا بد عند ذلك من التفصيل إذا قيل: هل مذهب السلف الأخذ بظواهر النصوص؟ أو قيل: ظاهر النصوص مراد أو غير مراد؟ فإن أئمة الكلام صار كثير منهم يعني بالظاهر ما هو من الباطل الذي ليس هو مذهباً للسلف، وليس هو الظاهر في نفس الأمر(1)، وليس في كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا في كلام الصحابة أمر باتباع الظاهر مطلقاً، وهذا اللفظ يستعمل في القرآن والحديث وكلام الصحابة مضافاً مقيداً ، ولما تكلم من تكلم من المتكلمين بإبطال الظواهر القرآنية وتأويلها، تكلم من تكلم من أصحاب السنة والجماعة بالأخذ بالظواهر وذم تأويلها، والتأويل الذي تكلم به المتكلمون حقيقته ترك الأخذ بظواهر النصوص، والأخذ بما يفترضونه من المعنى الذي يسميه كثير من هؤلاء بالمجاز ويصرفون الظاهر الذي يسميه كثير منهم الحقيقة إلى المجاز بموجبات فرضوها من العقل، وهم في الجملة لم يصيبوا الظاهر، والحق لا فيما أثبتوه ولا فيما نفوه، ويكون ظاهر النص والذي هو الحق المراد لم يقع في كلام هؤلاء، وهذا هو الغالب على هؤلاء فإن المعنى الحق إنما تعذّر عندهم اعتباره؛ لأنهم لم يقدروا على جعله منفكاً عما ذكروه

---

(1) الفتاوى (٣/٤٣) (٥/١٠٨) (٦/٦٥٦) .

من اللوازم الفاسدة التي لو لزمت في نفس الأمر دلت على إبطال المعنى ، لكنها لا تلزم عند التحقيق، وإنما تحصّل عندهم لزومها بما لو صح اعتباره للزمت هذه اللوازم أو ما هو مثلها فيما أثبتوه من المعنى، والمقصود أن هؤلاء في الجملة يجعلون ظاهر اللفظ ما ليس هو ظاهره عند التحقيق ، ويقع في كلامهم جَعْل ظاهر اللفظ ما هو ظاهره في نفس الأمر مع قولهم بنفيه، والمقصود من هذا أن لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك.

وابن حزم من جنس هؤلاء المتكلمين في هذا فإنه يجعل ظاهر النص ما ليس هو ظاهره في نفس الأمر ويتفرع عن هذا مخالفته لمذهب أهل السنة والحديث، إذ كان ابن حزم يعتبر أهم ممن يقول بالظاهر، وهذا وإن كان يمكن أخذه في الجملة لو كان لفظ الظاهر متعيناً في مدلوله، أما وقد اضطرب الناس في مدلوله وصار كل طائفة يصطلحون على معنى ومراد يجعلونه ظاهر النص كما شاع ذلك في كلام طوائف من المنتسبين إلى السنة والأئمة، وطوائف من المتكلمين، والمتفلسفة، والظاهرية، فيدخله التفصيل، فلهذا تحصّل عند ابن حزم هذا الاضطراب في هذا المقام.

ومدلول الظاهر عند ابن حزم ينبني على مقدمات كلامية وفلسفية ولغوية، فبهذه المقدمات الثلاث ابتنى مدلول الظاهر عند ابن حزم في أصول الدين، ولهذا يمكن الجزم بأن ابن حزم تحصّل له مدلول للظاهر في أصول الدين لم يتحصل لأحد قبله، ولهذا شذّ في كثير من المسائل بما يعلم أنه لم يقله أحد من قبله من سائر الطوائف، وإن كان قوله في مثل هذا يكون في الجملة مركباً مما هو معروف من مذاهب الناس في هذا الباب لكن يكون تحصيله على هذا المعنى لم يسبق إليه حتى أنه ربما تركّب قوله في الأصل الواحد مما يعلم عند عامة أهل المقالات والمعرفة أنه من المتناقضات، فربما تكلم في بعض الأصول بجمل من جمل أهل السنة والحديث التي فارقوا بها المعتزلة، ثم فصل هذه الجمل بما هو من تفصيل المعتزلة ومذهبهم، مع ما يقرره من ذم مذهب المعتزلة والعناية بردّه، وهذا من مبالغته في الظاهرية حتى إنه ربما ظن امتياز قوله في مثل هذا عن قول المعتزلة بما لا يعد عند سائر الناس من الامتياز وإنما هو من ظواهر البيان الذي لا يتضمن المخالفة في الحقيقة والبرهان.

فهذا ما يمكن تقريره هنا، ومحصله أن ابن حزم لم يحقق مذهب أهل السنة والحديث مع انتحاله له وتصويبه إياه، بل تكلم بما هو من مذهبهم وتكلم بما هو من مذاهب المخالفين، وتلكم بما هو من شذوذاته التي لم يُسبق إليها، والنوع الأول هو الغالب عليه في الجمل في الأصول الكبار، والنوع الثاني يقع أكثره في تفاصيل القول في الإلهيات، والنوع الثالث يقع له في تفاصيل الأصول السمعية، كما يقع له في أوجه الاستدلال، وتفصيل هذه الأنواع في الفرع الرابع عند الكلام على التداخل العقدي في مذهب ابن حزم والله أعلم.

الفرع الرابع: ظاهر التداخل العقدي عند ابن حزم وأثرها على المتقلدين لمذهبه والمتأثرين به.

يبتنى المذهب العقدي التفصيلي عند ابن حزم على "النص، والبرهان" حسب التعبير الذي يستعمله ابن حزم، والذي هو في الحقيقة لا يعدو أن يكون نوعاً من الاصطلاح، فالتفاصيل العقدية العلمية عند ابن حزم ــ (التقرير، والرد) ــ مبنية على مدلول ظاهر النص الذي يجعل ابن حزم له تحديداً شرعياً مبناه على مقدمات نقدية ولهذا لم يفترض ابن حزم التعارض بين ظاهريته وظاهرية السلف ــ أهل السنة والحديث ــ في حين أن هذه المقدمات النقدية فصلت مذهبه عن المذاهب الأخرى البدعية في مفهوم ابن حزم، وهنا يمكن ابن حزم تحصيل قوة للظاهرية التي يفترض استعمالها في المعرفة بدلاً من الباطنية التي يستعملها الشيعة والصوفية، وهما الصنفان اللذان يقول عنهما ابن حزم وهو يبطل الباطنية: "واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية . . ."(١).

وهنا يكون تحصيل خروج الشيعة والصوفية عن الظاهرية متحققاً والشناعات التي يجعلها ابن حزم مقالات الباطنية ــ باطنية الشيعة وباطنية الصوفية ــ يحصل منها ابن حزم نتيجة في منهج المعرفة: هي بطلان الباطنية، حيث لما كان باطنية الشيعة الذين شاع لهم من المقالات ما هو من صريح الزندقة كما يوجد ذلك في مقالات النصيرية

(١) الفصل (٥/٥٠).

والإسماعيلية ، وكذا ما وقع عند باطنية الصوفية مما هو من جنس ما عند هؤلاء ، فلما كان هؤلاء الباطنية يبطلون الظاهرية وقع لابن حزم وهم في هذا المقام من جنس ما وقع لهؤلاء، وهذا يتحقق في الظاهرية العقدية عند ابن حزم، دون الظاهرية الفقهية الذي هو فيها فرع عن داود بن علي الأصبهاني.

فابن حزم يفترض التناقض بين "الظاهر، والباطن" ومن هنا كان موقفه في مفهوم الظاهرية موقفا نقديا أي أنه نتيجة نقدية أكثر من كونه مبنيا على مقدمات سابقة على الافتراض النقدي، وهذا مقام يأتي شرحه[1]، إنما المقصود هنا أن موقف ابن حزم في اعتبار الظاهرية أقل ما يمكن فرضه أنه متأثر بالرفض للباطنية حتى قال: "اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته"[2].

كما أن ابن حزم يفترض أن الحق مرتبط بالبرهان يقول: "واعلموا أن دين الله تعالى . . . كله برهان لا مسامحة فيه واتهموا كل من يدعوا أن يتبع بلا برهان"[3] والبرهان الذي يعتمده ابن حزم هنا وإن كان ينبني على مقدمات متنوعة وله صور ـ كما سيأتي شرح ذلك[4] ـ إلا أن الذي يهم معرفته هنا أن ابن حزم يرتب البرهان ترتيبا أرسطيا، إذ هو يثني على المنطق الأرسطي بخير ما استطاع، ويفترض أن "الظاهر والبرهان" يقعان على التوافق، وهذا البرهان الذي بناه ابن حزم في كتاب "التقريب لحدود المنطق والكلام" واستعمله في التطبيق العقدي العلمي ـ (التقرير والرد) ـ هو في حقيقته: رؤية كلامية صححها ابن حزم، وهي هنا من جنس سائر النظريات الكلامية المستعملة عند خصوم ابن حزم من المعتزلة والأشعرية، وهي من جنس ما استعمله المتفلسفة الملية كيعقوب بن إسحاق الكندي الذي وإن كان ابن حزم رد عليه إلا أنه تأثر بأدلته الفلسفية كثيرا، ولهذا صارت أكثر دلائل ابن حزم هي فرع عن هؤلاء وهؤلاء، بل جملة منها منقولة عن هؤلاء وهؤلاء، وإن كان ابن حزم لا

---

(١) في الفرع الخامس : موقف ابن حزم من النص . . .

(٢) الفصل (٢/٢٧٤) .

(٣) الفصل (٢/٢٧٤) .

(٤) في الفرع السادس : موقف ابن حزم من العقل .

يصرح بهذا النقل، كما أنه يصوغ هذا الدليل الذي ينقله عن بعض المتكلمين والفلاسفة صياغة موسومة بالبرهان ، فهو يسمي ما يقرره: برهاناً، وإذ كان كذلك لزم ضرورة أن تكون نتيجته صواباً؛ لأن البرهان ضروري الصواب، وبهذا يحصل ابن حزم القطعية في أصوله ومقالاته المبنية عليه.

ويفترض ابن حزم أن أدلة من يخرج عن مذهبه لا يمكن أن تكون بحال أدلة برهانية ، وهنا يمكن القول: بأن ابن حزم أراد التوفيق بين الأدلة الكلامية التي اعتمدها وظاهر النصوص، ولما لم يتحصل ذلك في نفس الأمر صار ابن حزم في حقيقة مذهبه يعمل على تطويع النص لأصوله الكلامية، ولهذا فإن الأصول الإلهية يغلط ابن حزم فيها فوق غلطه في غيرها، ولهذا مع ما عند ابن حزم من العناية بنصرة مذهب أهل الحديث والبعد عن مقالات أهل البدع التي هو واسع المعرفة بها صار قوله في أصول الدين متأثراً بأصول السلف، وأصول المتكلمين، وأصول الفلاسفة، وليس في كلام ابن حزم تأثر بأصول الشيعة والصوفية فضلاً عن ما هو من أعيان مقالاتهم؛ لأن باطنية هؤلاء بيِّنة فيتحقق لابن حزم براءتهم من الظاهرية بما عرف عندهم من الباطنية، أما المتكلمون من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، وكذا الفلاسفة أهل النظر والاستدلال فإن ابن حزم وإن كان يبطل مذاهبهم، لكن إبطاله لمذاهب هؤلاء ليس ظهوره وتحققه كبطلان مذاهب الشيعة والصوفية الذين يقرر ابن حزم أنهم باطنية.

فالمتكلمون وأخصهم المعتزلة والأشاعرة ليسوا باطنية كما هو الشأن في الشيعة والصوفية، ولهذا فإن إبطال ابن حزم لمذهب هؤلاء يعتمد في الجملة مخالفتهم البرهان وخروجهم عن الظاهر الذي هو نتيجة للبرهان في مثل هذا المقام.

ولهذا انتصر لما هو عند أهل المقالات من مقالات هؤلاء فوقع في كلامه نصر ما هو في نفس الأمر من مقالات المعتزلة، ونصر ما هو من مقالات الأشاعرة، ونصر ما هو من مقالات الفلاسفة وإن كان لا يضيف ما ينصره من هذه المقالات إلى أربابها في الجملة.

وهو فيما ينصره من مقالات هؤلاء يعتمد في الجملة على ما يذكره من البرهان، إذ ليس في ظاهر النصوص ما يدل على موافقة هؤلاء، وإن كان قد يستعمل الأدلة لمجملة في النصوص، ويكون استدلاله بمثل هذه المجملات من النصوص من جنس

استدلال المتكلمين بالمجملات على مذهبهم، وأما الحجج المفصلة التي ينتج عنها المذهب فهي من البرهان كما يقرر ابن حزم، وهي في نفس الأمر أدلة كلامية، مبنية على المنطق الأرسطي في الجملة، وقد تكلم بها أعيان الطوائف قبله من المتكلمين على وجه الخصوص، ويقع شيء من ذلك في كلام الفلاسفة، وإن كان له نوع اختصاص في هذه المقامات.

ولذا صار ابن حزم يضاف إلى أهل السنة والحديث باعتبار ما له من تعظيم السنة وأهلها، والأخذ بما يعلمه من مذهب أهل السنة والحديث، وذمه البدع والخروج عن طريقة أهل الحديث، ويؤخذ عليه ما عنده من تعظيم المنطق، والأصول الكلامية التي يسميها البراهين، مع ما عنده من الميل إلى مقالات مخالفة لمقالات أهل السنة والحديث ومع ما عنده من الشذوذ والتناقض في جملة الدلائل والمسائل، حتى إنه ربما ذم بعض الطوائف والأعيان في بعض الأصول لمخالفتهم أهل السنة والحديث، ثم يكون هو في نفس الأمر على مذهبهم، وإنما يفارقهم مفارقة لفظية أو مفارقة مجملة تبطل بتفصيله وربما طعن في بعض الطوائف لخروجهم في بعض الأصول عن مذهب أهل الحديث ويكون الأمر كذلك في نفس الأمر، لكنه يحصل مذهبا يقرره يعلم أن القول الذي أنكره على هؤلاء أقرب إلى قول أهل السنة والحديث من القول الذي انتصر له وظنه مذهب أهل السنة والجماعة، ومع هذا فله مقام حسن في التحقيق في كثير من أصول الدين.

قال ابن تيمية: ". . . أبو محمد بن حزم فيما صنفه من الملل والنحل إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك بخلاف ما انفرد به من قول في التفضيل بين الصحابة، وكذلك ما ذكره في باب الصفات فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث، لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة ويعظم السلف وأئمة الحديث ويقول أنه موافق للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريب أنه موافق له ولهم في بعض ذلك، لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات، وإن كان أبو محمد بن حزم في مسائل

الإيمان والقدر أقوم من غيره وأعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره، لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ، وهؤلاء في المعنى، وبمثل هذا صار يذمّه من يذمّه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث باتباعه لظاهر لا باطن له كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب، مضموماً إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر، وإن كان له من الإيمان والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع مثله لغيره. . وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"[1].

وإذا نظرنا في أصول ابن حزم العقدية وجدناها فرعاً عن ظاهريته ، والبرهان الذي تكلم به، ولهذا صار في أصوله تداخلاً حتى أنه ربما خرج عن الظاهرية نفسها إلى ما يظنه من البرهان، وتفصيل ذلك في أهم أصوله:

الأصل الأول: قوله في أسماء الله ، يقول ابن حزم: "فصل: وأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الله تعالى: **﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾**[2] فأخبر عزّ وجل أن هذه الأسماء هي أسماؤه فمن قال: ليست أسماءه، ولكنها تسمية له فقد ألحد في أسماء الله عزّ وجل وفي الدين وفي القرآن، وخرج عن إجماع أهل الإسلام، لخلافه الله تعالى في القرآن، وخلافه النبي ﷺ في إخباره أن لربه تعالى مائة اسم غير واحد، وخلافه إجماع الأمة كلها . . . ولا يجوز أن يقال لله تعالى أسماء غيرها؛ لأنه قول على الله بغير علم، ولقول رسول الله ﷺ: "مائة غير واحد" فنفى عليه السلام الزيادة في ذلك . ."[3]
ويقول: "ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا أن يخبر عنه إلا بما سمّى به نفسه، أو أخبر به

(١) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٨ ـــ ٢٠) .

(٢) الأعراف: آية ١٨٠.

(٣) الدرة في الاعتقاد (٢٣٩ ـــ ٢٤٤) .

عن نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، أو صحّ بإجماع جميع أهل الإسلام المتيقن ولا مزيد وحتى لو كان المعنى صحيحاً فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى اللفظ . . . "[1].

فيتحصل من كلامه هذا أنه يثبت أسماء الله تعالى لكنّه يقرر أمرين هنا، أحدهما: أنه لا يسمّى سبحانه إلا بنص، وهذا قول معروف في كلام أهل السنة، وقوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها . . ﴾، فالحسنى: المفضلة على الحسنة، قال الإمام ابن تيمية: "ثم هنا ثلاثة أقوال: إما أن يقال: ليس له من الأسماء إلا الأحسن ولا يدعى إلا به، وإما أن يقال: لا يدعى إلا بالحسنى وإن سمّي بما يجوز وإن لم يكن من الحسنى وهذان قولان معروفان، وإما أن يقال: بل يجوز في الدعاء والخبر، وذلك أن قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾، وقال: ﴿ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[2] أثبتت له الأسماء الحسنى وأمر بالدعاء بها، فظاهر هذا أن له جميع الأسماء الحسنى، وقد يقال جنس الأسماء الحسنى بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فعله الكفار، وأمر بالدعاء بها وأمر بدعائه مسمى بها خلاف ما كان عليه المشركون"[3].

وابن حزم يجعل باب الأسماء والأخبار واحداً في الحكم، وهذا محل تفريق، قال الإمام ابن تيمية: "ويفرق بين دعائه والإخبار عنه فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه فلا يكون باسم سيء، لكن قد يكون باسم حسن أو باسم ليس بسيئ وإن لم يكن بحسن مثل اسم شيء وذات وموجود إذا أريد به الثابت . . . "[4]، ويقول: "وأما تسميته سبحانه بأنه مريد وأنه متكلم، فإن هذين الاسمين لم يردا في القرآن ولا في الأسماء الحسنى المعروفة، ومعناهما حق، ولكن الأسماء الحسنى المعروفة هي التي يدعى الله بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها "[5].

---

(١) الفصل (٣٠٧/٢) .

(٢) الإسراء: آية ١١٠.

(٣) الفتاوى (١٤١/٦) .

(٤) الفتاوى (١٤٢/٦) .

(٥) شرح الأصفهانية (٥) .

ومراده بهذا أن المريد والمتكلم ليست من أسمائه الحسنى؛ لأن الإرادة والكلام ينقسم إلى محمود ومذموم، وهذا الذي ذكره الإمام ابن تيمية في الفرق بين مقام الأسماء ومقام الإخبار، هو المحقق في هذا المقام، وأصح الأقوال التي ذكرها أصحاب السنة والجماعة، ودلائل النصوص تدل على هذا القول.

وأما الأمر الثاني في كلام ابن حزم: فهو قوله بأن أسماء الله سبحانه تسعة وتسعين اسماً لا مزيد فيها، فإن هذا من أغلاطه المعروفة في هذا الباب، وقد دلت السنة الصريحة الصحيحة على خلاف هذا ففي مسند الإمام أحمد وغيره قوله ﷺ: "أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحد من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك . ."[1]، فهذا نص صريح أن أسمائه سبحانه لا تحصر بما بلّغنا في كتابه أو سنة رسوله ﷺ، ولو لم يرد هذا الحديث لم يكن لأحد أن يقول: إن أسماءه سبحانه تسعة وتسعون لا مزيد عليها لعدم الدليل على ذلك، وأما ما استدل به ابن حزم فإنه لا دليل فيه، فإنه ورد في سياق يراد به الطلب وليس محض الخبر، وهو كقول من يقول: إن عندي مائة درهم أعددتها للصدقة، فلا يستلزم هذا الخبر ما قرره ابن حزم، لو لم يريد إلا هو، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم.

وابن حزم يثبت الأسماء في الجملة وهو في هذا يضاف إلى أهل السنة والحديث، وإن كان قوله بأنها تسعة وتسعون لا مزيد عليها بدعة لم يقله أحد من السلف، فضلاً عن كونه خلاف النص، إلا أنه يجعل ما يثبته من أسمائه سبحانه أعلاماً محضة، يقول ابن حزم: "فصل: وأسماء الله تعالى كلها ليست مشتقة، برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿**هل تعلم له سميا**﴾[2]، فلو كانت أسماؤه مشتقة من صفات فيه لكان كل من اشتق له اسم من صفة فيه أيضاً من الرحمة والعلم والحياة وغير ذلك سمياً لله تعالى، وهذا خلاف القرآن والقول به انسلاخ من إجماع أهل الإسلام. ."[3]، ويقول: "وصح أن أسماءه

---

(١) أخرجه أحمد (٣٧٠٤) (١/٣٩١)، وابن حبان (٩٧٢) (٣/٢٥٣)، والحاكم (١٨٧٧).

(٢) سورة طه : آية ٦٥ .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٢٧٤ ــ ٢٧٦) .

تعالى أسماء أعلام ليست أوصافاً ولا مشتقة أصلاً . ."[1]، ويقول: "الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر؛ لأن الله تعالى لم يقله ولكن سميع بذاته، بصير بذاته . . ."[2]، ولهذا فإن ابن حزم لا يفرق بين أسمائه سبحانه في المعنى بل يجعلها أعلاماً محضة مترادفة[3]، إذ التفريق بين هذه الأسماء مبني على إثبات المعاني وهو ممن يصرح بردّ ذلك.

ومقالة ابن حزم هذه يعلم سائر الطوائف أنها ليست من مقالات أهل السنة والحديث، وهي مبنية على أصول الجهمية في هذا الباب، فإنه بنى قوله هذا على امتناع ثبوت الصفات له سبحانه، وهذا مقام أشكل على سائر نفاة الصفات، وقد تنازع هؤلاء من الفلاسفة والمعتزلة ومتكلمة الصفاتية فيما تسمى الله به من الأسماء وتسمى به عباده كالعليم والقدير والحي وغيرها، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي، وهذا يقوله الشهرستاني والرازي في أحد قوليهما وغيرهما من متأخري الأشعرية، ويذكر أبو عبدالله الرازي والآمدي هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي وهو غلط عليهما، وإنما رتبوا ذلك عنهما لعدم قولهما بالأحوال وقولهم: وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من يقول ذلك يلزمه هذا المذهب والرازي والآمدي وأمثالهما يظنون أنه ليس في المسألة إلا هذا القول، أو القول بأن اللفظ متواطئ، وأن وجوده زائد على حقيقته كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول من يقول: بأنه متواطئ أو مشكك مع أنّ الموجود المقيد بسلب كل أمر ثبوتي عنه إذا تكلموا في جعله موجوداً ـ كما هي طريقة أبي علي ابن سينا، وغلاة الجهمية والباطنية من القرامطة وغيرهم ـ يقولون: هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب، وابن حزم قوله في هذا يشبه قول من يقول: إنها تقال بالاشتراك اللفظي، بل هو دون هؤلاء عند التحقيق، ومقالته في هذا من جنس مقالة الفلاسفة، والقول الذي عليه جمهور المسلمين أنّ هذه الأسماء ليست ألفاظاً مشتركة اشتراكاً لفظياً فقط، بل هي أسماء عامة كلية سواء قيل إنها متواطئة أو مشككة، وهذا قول جمهور

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٢٧٩) .

(٢) الفصل (٢/٣١٠) .

(٣) شرح الأصفهانية (٧٧ـ ٧٨).

الطوائف وهو مذهب أهل السنة والحديث بلا ريب[1].

والمقصود هنا أن مقالة ابن حزم من المقالات التي يُعلم فسادها عند عامة الطوائف، يقول الإمام ابن تيمية: "من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة، وقال لا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلاً، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات، فإنّا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحي والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور . . ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاماً وجامدات لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم فلا يلحد في اسم دون اسم ولا ينكر عاقل اسماً دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقاً. . .فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار، ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير. ."[2].

وابن حزم يلتزم في هذا الباب أصولاً توجب تناقضه أو بطلان الحق، يقول: "لا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة؛ لأنه بخلاف كل ما خلق فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمي بها شيء من خلقه ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه، ولا أن يخبر به عنه عن شيء من خلقه إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك فيوقف عنده، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سمّاه باسم يسمّي به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه وافترى الكذب"[3]، وهذا اللازم الذي أبطل به هذه الطريقة يلزم على أصله فيما جاء به النص من الأسماء ولا يصح في هذا أن يقال: إن ما

(1) منهاج السنة (٢/٥٨١ ــ ٥٨٧) .

(2) شرح الأصفهانية (٧٦ ــ ٧٧) .

(3) الفصل (٢/٣٠٦ ــ ٣٠٧) .

جاء في النص يستثنى من ذلك كما يقول ابن حزم، فإن ثبوت اللازم الباطل يستلزم بطلان الملزوم، وإذا كان اللازم باطلاً لم ينفك الملزوم عن هذا الحكم، فإذا جاء في النص ما ظن أنه كذلك علم عدم ثبوت هذا اللازم، وعدم ثبوته في اسم يستلزم عدم ثبوته في سائر ما هو مثله، وإن كان منع تسميته بما لم يرد به نص يمكن القول به وتحقيقه من وجه آخر، فإن المقصود هنا بيان أن هذه الطريقة التي يعظمها ابن حزم هي من أفسد الطرق في العقل والشرع.

الأصل الثاني: الصفات، هذا الأصل هو أخص الأصول التي غلط فيها ابن حزم وخرج عن مذهب أهل السنة والحديث خروجاً صريحاً، وابن حزم يذم الطوائف الكلامية وربما وقع في كلامه لعن وتكفير في هؤلاء لخروجهم عن طريقة أهل السنة والحديث والأخذ بالظاهر من النصوص، وابن حزم وإن كان يشارك أهل السنة والحديث في ذم هؤلاء في الجملة، بل إن في كلامه غلواً في ذمهم لا يقع مثله في كلام أئمة السنة والحديث، إلا أن العجب هنا أن أشهر ما ذمّ به أئمة السنة والحديث المتكلمين هو باب الصفات، فالقول في الصفات هو أخص الأصول التي تنازع فيه هؤلاء وكلام السلف في تقرير هذا الباب، والرد على من خالف فيه، والإغلاظ عليه لا يقع مثله في سائر الأبواب التي فيها نزاع بين السلف والمتكلمين، ومع هذا كله فإن ابن حزم تكلم في هذا الأصل بما هو من طرق غلاة النفاة، فكلام متكلمة الصفاتية من الأشعرية والماتريدية وغيرهم خير من كلام ابن حزم في هذا الباب، بل كلام كثير من المعتزلة في هذا الباب أقرب إلى السنة والحديث من كلام ابن حزم، ومسلكه هو مسلك غلاة المعتزلة، ويشارك الفلاسفة في هذا الباب نوع مشاركة، فضلاً عما في كلامه من الاضطراب حتى صار هذا الباب هو أخص ما يذم به ابن حزم ومع ما عند أبي محمد ابن حزم من القوة في الاستدلال وسعة النظر إلا أن استدلاله في هذا الأصل ظاهر الغلط وقد التزم لوازم تتضمن فساداً في العقل والشرع أو تسويغ الجمع بين النقيضين.

وابن حزم هنا يظن أن ما قرره هو ظاهر النصوص، ويجادل في هذا مجادلة يعرف أرباب النظر أنها من أفسد الحجج، كما أنه يظن أن ما قرره هو قول أهل السنة

والحديث أو قول طائفة منهم، فإنه يقع له هذا تارة وهذا تارة.

يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: وأما إطلاق لفظ الصفات لله عزّ وجل فمحال لا يجوز؛ لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنــزّل على لفظ الصفات، ولا على لفــظ الصفة، ولا جاء قط عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلـك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحـــد تابعي التابعين، وما كان هكذا فلا ينبغي لأحد أن ينطق به، ولو قلنا إن الإجماع قـــد تيقّن على ترك هذا اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل ذلك كله بدعة منكرة . . ."[1]، ثم استطرد ابن حزم في إبطال ذلك بما محصله حدوث هــذه اللفظة حتى قال: "وإنما اخترع لفظة الصفات المعتزلة وسلك سبيلهم قوم من أصحــاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة . . . وربما أطلــق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم . . ."[2].

وهذا القول الذي يتخذه ابن حزم مخالف لقول عامة الطوائف، فإن الكـــلام في إثبات الصفات بهذا المسمّى معروف في كلام أئمة السلف الكبار كما هو مذكـــور في الكتب المصنّفة في هذا كالسنة لعبدالله بن أحمد والسنة للخلال والسنة لابن أبي عــاصم وخلق أفعال العباد للبخاري وشرح أصول أهل السنة للالكائي والإبانة لابن بطة والـرد على الجهمية للدارمي والنقض على بشر المريسي للدارمي كذلك والرد على الزنادقـــة لأحمد بن حنبل والشريعة للآجري وغيرها، ولم ينقل عن أحد من الأئمة أنه أنكر هــذه اللفظة، أو قال إنها من كلام المعتزلة، بل كلام المعتزلة المعـــروف عنـــهم في كتبـــهم كالانتصار لابن الخياط، وما ذكره متأخروهم في شرح مذهبـــهم كــالمغني للقــاضي عبدالجبار بن أحمد، وكذا شرح الأصول الخمسة، وما في رسائل أئمتـــهم كالقاســم الرسي المعتزلي الزيدي وما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وغـــيره، فإنمــا يقرِّرون نفي الصفات عن المعتزلة وحتى هؤلاء النفاة لم يتكلموا بنفيها من جهة امتنــاع

---

(١) الفصل لابن حزم (٢٨٣/٢ ــ ٢٨٥) .

(٢) الفصل (٢٨٤/٢) .

هذه اللفظة، بل الموجب في المعنى محصله امتناع قيام هذه المعاني بذاته سبحانه سواء عبر عنها بلفظ الصفات أو غير ذلك، ولهذا تأولوا ما هو صريح في النصوص، و لم يثبتوا الأفعال القائمة بذاته المتعلقة بقدرته ومشيئته مع مجيء حرفها في النصوص، بل نفيهم لهذا فوق نفيهم لأصول الصفات، ولهذا كان قولهم فيه أشكل حتى تابعهم عليه متكلمة الصفاتية كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأصحابه والأشعري وأصحابه وأبي منصور الماتريدي وأصحابه، وخلق من أتباع الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة.

والمقصود هنا أن تقرير ابن حزم هذا لا يوافقه عليه أحد من الطوائف وما قاله من عدم مجيء هذه اللفظة في النصوص، فهذا لو صح لم يكن دليلا على منع ذلك، وقد جاء في الصحيح من حديث عائشة: "أن رسول الله ﷺ بعث رجلا على سرية فكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد، فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: سلوه لأي شيء فعل ذلك، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن عز وجل فأنا أحب أن أقرأ بها، قال رسول الله ﷺ: أخبروه أن الله عز وجل يحبه"[1].

وابن حزم يطعن في هذا الحديث من هذا الوجه[2]، فلو تحصل له ذلك لم يدل على بطلان هذه اللفظة، فإنه جاء في النصوص القرآنية والنبوية ذكر الصفات مسماة بأعيانها مع ما هو معروف، بل واقع في النصوص نفسها من إضافة هذه الصفات إلى المخلوقين كقوله سبحانه: ﴿**رضي الله عنهم ورضوا عنه**﴾[3]، وقوله: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾[4]، وقوله: ﴿**ويمكرون ويمكر الله**﴾[5]، وقوله: ﴿**أنزله بعلمه**﴾[6]، وقوله: ﴿**إن الله كان سميعا بصيرا**﴾[7]، مع قوله عن عبده: ﴿**فجعلناه سميعا بصيرا**﴾[8]، وقوله:

---

(١) البخاري (٤/٣٧٨) رقم (٧٣٧٥)، مسلم (١/٤٦٧) رقم (٨١٣).

(٢) الفصل (٢/٢٨٥) .

(٣) البينة: آية ٨.

(٤) المائدة: آية ٥٤.

(٥) الأنفال: آية ٣٠.

(٦) النساء: آية ١٦٦.

(٧) النساء: آية ٥٨.

(٨) الإنسان: آية ٢.

﴿وكان بالمؤمنين رحيماً﴾[1]، وقوله عن رسوله محمدﷺ:﴿بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[2]، إلى غير ذلك، فلما وقع ذلك في النصوص مع ما في هذه الألفاظ من الاختصاص صار ذكر هذه اللفظة الكلية التي لا تختص بمعنى معين أولى بالتسويغ، ولهذا فإن ابن حزم إنّما تكلّم بهذا لكونه لا يثبت قيام الصفات به سبحانه، ويجعل أسماءه أعلاماً محضة ويبالغ في ذم التشبيه حتى إنه فيما يثبته من الأعلام المحضة المعلومة بالضرورة العقلية، يقول: "لولا النص الوارد بتسمية حي وقدير وعليم ما سمّيناه بشيء من ذلك"[3]، ويقول في إبطال مقالة لأبي الهذيل العلاف: "لا يجوز أن يسمّى الله تعالى ولا يوصف باستدلال البتة لأنه بخلاف كلّ ما خلق، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمّى بها شيء من خلقه ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه، إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك فيوقف عنده، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه . . ."[4].

فابن حزم ظن أن الاشتراك في الاسم المطلق هو التشبيه الذي نفته النصوص، ولهذا استلزم ذلك عنده التشبيه إلا أن يكون منصوصاً عليه، وهذا الاستثناء غلط عند سائر العقلاء، فإن الاشتراك في الاسم المطلق لو كان يستلزم التشابه في الحقيقة، أو هو التشبيه الذي نفته النصوص للزم ذلك في سائر موارده فإن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، ويتعذر أن ينفك هذا عن هذا، مما يدل على فساد هذا الظن، وهذا الذي ظنه ابن حزم هو ظن عامة النفاة في هذا الباب من سائر النظّار مع ما لهم من علو المقام في

---

(١) الأحزاب: آية ٤٣.

(٢) التوبة: آية ١٢٨.

(٣) الفصل (٢/٢٧٩) .

(٤) الفصل (٢/٣٠٦ ــ ٣٠٧) .

النظر والكلام، فإن هذا المقام من محاراتهم حتى تعذر عليهم تحقيق مقالة تطمئن إليها نفوسهم، ولهذا صرّح كبارهم بأن هذا مقام لم تنحل عقده كما يذكر ذلك أبو عبدالله الرازي في آخر كتبه.

ومن المعلوم أن الاشتراك في الاسم المطلق، ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص فإن النصوص ناطقة بهذا في المقام الواحد في آيات كثيرة كما تقدم فيعلم من هذا الوجه أن هذا القول يستلزم الكفر بالشرع أو تسويغ الجمع بين النقيضين فهو فساد في العقل أو فساد في الشرع، وإنما كان الاشتراك في الاسم المطلق ليس هو التشبيه الذي نفته النصوص؛ لأن الاسم المطلق لا وجود له في الخارج حتى يقال إنه تشبيه، وإنما مفاده معنى كلي يحمله الذهن لا وجود له في الخارج إلا بالإضافة والتخصيص، وعند الإضافة والتخصيص فلكل موصوف ما يليق به، ولهذا صار من ظن هذا الظن الذي ظنّه ابن حزم من المتكلمين يجعلون ما جاء في القرآن من هذا الاشتراك اشتراكاً لفظياً كما هي طريقة أبي عبدالله الرازي والشهرستاني والآمدي مع أنهم لا يستقرون على هذه الطريقة، أو يجعلون ذلك مجازاً في حق الباري، وهي طريقة قدمائهم من الجهمية الغالية، والمتفلسفةُ من هذا الصنف كابن سينا وأبي الوليد ابن رشد يجعلون ذلك من المتواطئ مع قولهم بأنه مجرد عن كل وصف ثبوتي، ويخرجون مقالتهم على أصولهم الفلسفية، ومعلوم عند العقلاء أنه لو كان شيء من هذه المقالات صواباً لما فهم من الخطاب في القرآن معنى يراد في نفس الأمر ولهذا كان حذّاق هؤلاء يعترفون بهذا المقام وينتحلونه مذهباً لهم، كما هي طريقة ابن سينا وأبي نصر الفارابي وأبي الوليد بن رشد ويحكيه أبو عبدالله الرازي في المحصل مذهباً لسائر الفلاسفة، وهو فرع عن مقالة أئمتهم الذين ينتحلون مذهبهم كأرسطو طاليس الذين لا يثبتون رباً فاعلاً خالقاً للعالم محدثاً له، بل عنده علة غائية وليس علة فاعلية، والعالم قديم عند هؤلاء والعلة تسبقه بالشرف والعلية وليس سبقاً وجودياً فعلياً، ومذهب هؤلاء متعذر في بداهة العقول فإن العلة سابقة للمعلول ولا بد، ولهذا قال ابن سينا وأمثاله من المليين بقدم العالم كما هو مذهب أرسطو وزاد في هذا القول بالعقول العشرة والنفوس التسعة وما يقع من

العقل العاشر من الفيض، ومقالته هذه مركبة من مقالات الفلاسفة الملاحدة كأرسطو وأصحاب الرواق، وابنُ رشد وإن كان يذم ابن سينا فإنما يذمه بمخالفته أرسطو لا بالإلحاد الذي قرره، ولهذا التزم ابن رشد القول بأصل هذا المذهب وإن كان يبالغ في تقريبه للشريعة ومقالة هؤلاء هي مقالة ملاحدة الصابئة الذين كانوا مشركين في الربوبية والإلهية، والذين بعث إليهم إبراهيم من جنس هؤلاء، والفلاسفة هم أئمة الصابئة وعلماؤهم، وقول ابن سينا وأمثاله من جنس قول محمد بن زكريا الرازي الطبيب القائل بالقدماء الخمسة على طريقة الحرانيين من الصابئة كما قيل[1].

وابن حزم مع ما تقدم من إبطاله إطلاق لفظ الصفات، فإنه مضطرب في هذا المقام وقد أطلقه في بعض كتبه، يقول في الأصول والفروع في رده على الجهمية في القرآن: "وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به ولا تبين منه؛ لأنه لم يزل متكلماً كما أن قدرته لا تبين منه؛ لأن الكلام لا يكون إلا من متكلّم ولا تكون القدرة إلا من قدير. . ."[2]، ومما يدل على أن هذا من اضطراب ابن حزم وليس رجوعاً منه من قول إلى قول أنه صرّح باستعمال لفظ الصفة في "الفصل" كثيراً، يقول: "وأما وصفنا الباري تعالى بأنّه أول حي خالق . . ."[3]، ويقول: "والحقيقة من كل ذلك: أنه لا حقيقة أصلاً إلا الخالق تعالى وخلقه، وأن كل ما نص الله تعالى عليه من وصفه لنفسه . . ."[4].

وإنما اضطرب ابن حزم هذا الاضطراب؛ لأن نفيه إطلاق الصفات لم يعتمد على حجة صحيحة، وليس موجبه عند التحقيق عدم وروده في النص بل موجبه عنده عند التحقيق ما ذكره في قوله: "وأما لفظ الصفة في اللغة العربية وفي جميع اللغات فإنها عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها لا معنى للصفة غير هذا البتة، وهذا أمر

---

(١) انظر المحصل (٩٧ــ ٩٩، ٢١٣ــ ٢٢٥، ٢٧١)، الإشارات (٧، ٢٤٠)، مناهج الأدلة (١٠٩ــ ١٣٣)، رسائل محمد بن زكريا الرازي (٨٧).

(٢) الأصول والفروع (٣٩٥) .

(٣) الفصل (٣٣٩/٢) .

(٤) الفصل (٣٢١/٢) .

لا يجوز إضافته إلى الله تعالى البتة إلا أن يأتي نص بشيء أخبر الله تعالى به عن نفسه فنؤمن به وندري حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة وأنه خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عزّ وجل ولا يرجع منه إلى سواه البتة . . ."[1].

فهذا حقيقة مذهب ابن حزم في نفيه إطلاق الصفات وهو عمدته، وأما ما يذكره من عدم ورود النص بذلك فإنه لا يلتزمه عند التحقيق، ولهذا اطرد مذهبه في نفي الصفات في نفس الأمر وإن قد يعبر بما هو من الصفات، ولهذا لما تكلم في اسم السميع والبصير قال: "الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر؛ لأن الله تعالى لم يقله ولكن سميع بذاته بصير بذاته . . ."[2]، وحكى هذا المذهب عن الشافعي وداود[3]، وهو غلط عليهما، وحكى اختلاف أهل السنة في هذا المقام[4].

وهذه طريقة أئمة المعتزلة، وليس هذا من مقالات السلف وأئمة السنة والحديث بل ولا من كلام متكلمة الصفاتية، فإن جمهور الطوائف يثبتون السمع والبصر له سبحانه وهذا مذهب أهل السنة قاطبة وعامة المنتسبين إليهم، ومذهب الكلابية والأشعرية والماتريدية وغيرهم، ونفي ذلك هو قول النفاة المحضة من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، بل هذه الصفات كما أنها ثابتة في الشرع فهي ثابتة بالعقل عند جمهور الطوائف من أهل الحديث وغيرهم، ولهذا صار كثير من متأخري الأشعرية مع ما عندهم من التأويل الذي قاربوا فيه المعتزلة يثبتون هذه الصفات بمحض الدلالة العقلية ويسميها طائفة من هؤلاء بذلك.

وابن حزم يبالغ في إنكار الصفات، مع مبالغته في ذم المعتزلة والأشعرية وغيرهم في هذا الباب، وما نفاه من السمع والبصر يعلم بطلانه بالضرورة في العقل والشرع عند جمهور الطوائف، حتى النفاة للصفات من المعتزلة فإنهم لا يسلكون في النفي طريقة ابن حزم التي يذكرها في مقدماته في ذكر مذهبه والتي لا يستقر عليها لعلم أولئك المعتزلة

---

(١) الفصل (٢/٣٣٧) .

(٢) الفصل (٢/٣١٠) .

(٣) الفصل (٢/٣٠٩) .

(٤) الفصل (٢/٣٠٩) .

أنها طريقة فاسدة في العقل وهم أبصر منه في العقليات، كما أن فسادها معلوم في الشرع فإن الله سبحانه ذكر وصفه بذلك قال تعالى: ﴿**والله يسمع تحاوركما**﴾[1] وقال: ﴿**لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء**﴾[2]، وقال: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[3]، إلى غير ذلك، وابن حزم في مثل هذه النصوص يقول: "فنقول إن الله يسمع ويرى ويدرك كل ذلك بمعنى واحد وهو معنى يعلم ولا فرق . . ."[4].

وهذا من تأويل ابن حزم الذي خرج به عن ظاهريته فهو يرد سائر الصفات إلى العلم فليس القدير غير العليم وليس السميع والبصير غير ذلك، ويقول: "إن التغاير إنما يقع في المعلومات والمقدرات لا في القادر ولا في العالم ولا شك عندنا وعندهم في أن العليم والقدير واحد . . . والحقيقة من كل ذلك: أنه لا حقيقة أصلاً إلا الخالق تعالى وخلقه . . ."[5]، وابن حزم وإن كان يرد هذه الصفات إلى العلم فإنه لا يثبت العلم صفة قائمة بذات الباري، وقد أطال التقرير في هذه الصفة وذكر ما يعرفه من مقالات الناس، و لم يعين الصواب منها ثم اشتغل بالجدل مع كثير من أهل المقالات ويستقر على ما ذكره بقوله: "إذا قلنا هو الله بكل شيء عليم ويعلم الغيب فإنما يفهم من ذلك أن هاهنا له تعالى معلومات ولا يخفى عليه شيء ولا يفهم منه البتة أن له علماً هو غيره . . ."[6].

يقول الإمام ابن تيمية: "وكذلك أبو محمد ابن حزم مع معرفته بالحديث وانتصاره لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر قد بالغ في نفي الصفات وردها إلى العلم مع أنه لا يثبت علماً هو صفة . . ."[7].

---

(١) المجادلة: آية ١.

(٢) آل عمران: آية ١٨١.

(٣) الأنعام: آية ١٠٣.

(٤) الفصل (٢/٣١٥).

(٥) الفصل (٢/٣٢١) .

(٦) الفصل (٢/٢٦٩) .

(٧) درء التعارض (٥/٢٤٩ ــ ٢٥٠) .

وهذه الطريقة التي قررها ابن حزم هي طريقة غلاة النفاة من المعتزلة وليست هي طريقة فضلائهم، فضلاً عن كونها طريقة متكلمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري والماتريدي وأصحابهم، فضلاً عن كونها طريقة فضلاء أصحاب الأئمة من أهل الفقه والحديث، فضلاً عن كونها طريقة أئمة السلف ــ أهل السنة والحديث ــ وأكثرُ المعتزلة يقولون: إن الله عالم قادر سميع بصير في الحقيقة و لم يمنعوا أنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس كما ذكره الأشعري عنهم[1].

وجمهور أهل الكلام وهو قول المعتزلة البصريين وطائفة من البغداديين فضلاً عن أهل السنة والحديث يقولون: ليس معنى حي هو معنى قادر ويفرقون في هذا[2]، بل لا يعقل عند بني آدم إلا هذا المذهب[3].

ولما كان ابن حزم على هذه القوة في النفي جعل باب المضافات إلى الله باباً واحداً جميعه إضافة خلق وملك، وسلك في هذا طريق الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم[4]، وهذا باب فيه تفصيل عند أهل السنة والحديث ومن وافقهم من المتكلمين[5]، والأشعرية والصفاتية من المتكلمين خير منه في هذا، فإن المضاف إلى الله تعالى ثلاثة أقسام: أحدها إضافة الصفة إلى الموصوف، والقسم الثاني: إضافة المخلوقات، فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين أنه مخلوق كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة أنه قديم غير مخلوق، والثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل، وهو الذي كثر نزاع الناس فيه[6]، ولهذا صار ابن حزم يبالغ في إنكار الصفات الفعلية[7]، والمعروف عن داود بن

---

(١) المقالات للأشعري (٢٦١/١) .

(٢) المقالات للأشعري (٢٤٩/١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٢) .

(٣) شرح الأصفهانية (٧٧).

(٤) درء التعارض (٢٦٣/٧) ، الفصل (٣٥٠/٢) .

(٥) درء التعارض (٢٦٣/٧ ــ ٢٦٥) .

(٦) الفتاوى (١٤٤/٧ ــ ١٥٢) .

(٧) الدرة في الاعتقاد (٢٣٢ ــ ٢٣٣) ، الفصل (٢٨٧/٢ ، ٣٦٣) ، درء التعارض (١٩/٢) .

علي فضلاً عن أهل السنة والحديث إثبات ذلك[1]، وإن كان عامة المتكلمين على نفيه وهو قول المعتزلة والكلابية والأشعرية والماتريدية وكثير من أصحاب الأئمة من الفقهاء والصوفية، وأبو عبدالله الرازي يذكر أن أكثر العقلاء يقرّون بما هو من هذا، والتحقيق أن التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف[2].

والمقصود أن ابن حزم يتأول هذا الباب كالاستواء وغيره وهو بهذا قد خرج عن ظاهريته فضلاً عن طريقة أهل السنة والحديث[3]، كما تأول الصفات الخبرية بما هو من جنس تأويل المعتزلة ومتأخري الصفاتية النفاة لهذا النوع من الصفات[4]، وأئمة الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابهما فضلاً عن أهل السنة والحديث على إثبات ذلك، وابن حزم هنا فرع عن المعتزلة والجهمية في هذا النوع من الصفات، فإنه إنما عُرف من كلامهم. ومتأخروا متكلمة الصفاتية كأبي المعالي وذويه إنما أخذوا ذلك عنهم والمعتزلة يحصّلون ذلك بامتناع ذلك، وحجتهم في هذا الامتناع نوع من القياس قياس التمثيل وابن حزم يبالغ في إنكار هذا القياس في العقليات والشرعيات مع أن سائر ما بنى عليه النفاة مذهبهم في هذا النوع وغيره من الصفات فرع عن هذا القياس قياس التمثيل.

فهذا محصل مذهب ابن حزم في الصفات، وهو أخص الأصول التي اضطرب فيها قوله، وإن كان يستقر في الجملة على النفي ويحققه، وإذا تكلم بالإثبات فإنه لا يثبت عليه، وإن كان له جمل حسان في مسائل من الصفات كإبطاله لقول الجهمية بخلق القرآن، فإنه يبطل ذلك ويقول: إنّ كلام الله غير مخلوق، وإن كان لا يحقق مذهب أهل السنة والحديث في تفصيل مذهبه، فالكلام يرد عنده إلى العلم، ويضطرب في تحصيل مذهب أهل الحديث[5]، إذ يحكي إجماع أهل الإسلام على أن لله كلاماً وأنه

---

(١) درء التعارض (١٩/٢) .

(٢) الفتاوى (١٤٦/٦ ــ ١٥٢) .

(٣) الفصل (٢٩٠/٢) .

(٤) الفصل (٣٤٧/٢ ــ ٣٥٨) .

(٥) الدرة في الاعتقاد (٢٥٥ ــ ٢٥٩) ، الأصول والفروع (٣٩٤ ــ ٤٠٠) ، الفصل (١١/٣) .

كلّم موسى، وأن القرآن كلام الله ثم يذكر أن المعتزلة تقول: إن كلام الله صفة فعل مخلوق، وأن الأشعرية تقول: إن كلام الله صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وأنه غير الله وغير علمه وأنه واحد، ثم يحكي ما يظنه مذهباً لأهل السنة فيقول: "وقال أهل السنة: إن كلام الله تعالى هو علمه لم يزل وهو غير مخلوق وهو قول الإمام أحمد ابن حنبل وغيره"[1]، ويذكر حججاً لهذا المذهب ومن المعلوم أن ما قرّره ابن حزم في كلام الله والقرآن وإن شارك أهل السنة والحديث في بعض جمله إلا أنه ليس هو حقيقة مذهبهم بل هو مبني عنده على نفي الصفات والمعاني.

ومن حسن جمله في هذا الباب قوله في الرؤية فإنه يطلق القول بإثبات ذلك وإن كان له اضطراب في تفصيل هذا المذهب، لكنه من أجود ما تكلم به في ذلك مع ما فيه من الإجمال والاضطراب[2]، فبمثل هذه الجمل، والعناية بمعرفة قول أهل الحديث ونصرته وذم البدع يستحمد، وإن كان جمهور أمره في هذا الباب على وجه الخصوص على الذم، فإن المذهب الذي حصّله في هذا الباب الذي شرحه في كتبه بعناية لم يقع له مثلها في غيره من الأصول جمهوره مركب من قول المعتزلة والفلاسفة وطريقته هنا في الجملة ليست طريقة فضلاء المعتزلة فضلاً عمن هو فوقهم.

يقول الإمام ابن تيمية: "ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعته أن مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله في ذلك"[3]، وقال أيضاً: ". . . وقد قاربهم في ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم أن أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة، وقال: لا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلاً، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات . . . فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذي يدعون الوقوف

---

(١) الفصل (٣/١١) .

(٢) الفصل (٣/٧ ـــ ٩) ، الدرة في الاعتقاد (٢٣٤) .

(٣) درء التعارض (٥/٢٥٠) .

مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير، وأيضاً فإنهم يدعون أنهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقاً وانتساباً.

أما تحقيقاً فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات تبين له ذلك وعلم هو وكل من فهم المقالتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية، وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم وأيضاً فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، لكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في مسائل القدر والوعيد . . ."[1].

الأصل الثالث: مسمى الإيمان، وهو في هذا الأصل يذهب مذهب أهل السنة والحديث، ويقول: "إن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه وكلما عصى نقص إيمانه . . ."[2]، وله رد على الطوائف المخالفة في هذا حسن في الجملة إلا أن في قوله ما يؤخذ عليه وأخص ما يؤخذ عليه قوله: "إن التصديق بالقلب لا يتفاضل البتة"[3]، وهذا خلاف المعروف في مذهب السلف كما ذكره الإمام أحمد وغيره، وهو الذي دلت عليه الأدلة الشرعية ، بل معرفة هذا أمر معروف في النظر[4]، وابن حزم لم يذكر حجة على قوله إلا أن القول بتفاضله يستلزم

---

(١) شرح الأصفهانية لابن تيمية (٧٦ ــ ٧٨) .

(٢) الفصل (٣/٢٢٧) ، الدرة في الاعتقاد (٣٢٦) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٣٩) .

(٤) الفتاوى (٧/٥٦٤ــ ٥٦٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٩ــ ١١).

الشك يقول: "لأنه متى قدح فيه شيء خرج إلى الشك وبطل جملة ؛ لأن اليقين والشك في شيء واحد لا يجتمعان، والشك في الدين كفر بلا خلاف"[١]، وهذا القول دخل عليه من مقالات المرجئة، فإنهم يبنون قولهم في الإيمان وجعله لا يزيد ولا ينقص على هذا، وهذا الذي ذكره ابن حزم يعلل به من يقول إن الإيمان هو التصديق بالقلب وأنه لا يزيد ولا ينقص كما يذكر ذلك من يذكره من الأشعرية وغيرهم[٢].

كما دخل على ابن حزم مقالة أصلها من مقالات المعتزلة فيما ذكره طائفة من أهل العلم وهو قوله إن الإيمان والإسلام لفظتان بمعنى واحد"[٣]، وهذا القول الذي يقول به أبو محمد قال به طائفة من أهل السنة ونسبه أبو عبدالله ابن حامد من الحنابلة إلى أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة[٤]، ونصره أبو عمر ابن عبد البر من كبار المالكية، وذكر أنه قول جمهور المالكية والشافعية، وأنه قول داود بن علي الأصبهاني الظاهري وأصحابه، وأكثر أهل السنة والنظر المتبعين للسلف والأثر[٥]، كما نصره محمد بن نصر المروزي ونسبه إلى الجمهور من أهل السنة وأصحاب الحديث[٦]، ونسب هذا القول إلى الإمام سفيان الثوري ولا يصح عنه فإن الرواية عنه ضعيفة الإسناد كما ذكر ابن رجب[٧]، كما نسبه طائفة من المتأخرين إلى الإمام البخاري[٨]، وليس في كلام أبي عبدالله البخاري تصريح بهذا، وإنما فهم ذلك بعض الشراح من كلام له في صحيحه لا يدل على ما قالوه، بل دلالته على التفريق عنده أولى من دلالته على عدمه، فإنه قال: باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو خوف القتل،

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٣٣٩ ــ ٣٤٠) .

(٢) المحصل للرازي (٣٤٩) ، شرح المقاصد (٥/٢٠٩ ــ ٢١٢) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٥٩).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٩) .

(٥) التمهيد لابن عبد البر (٩/٢٥٠) .

(٦) تعظيم قدر الصلاة (٢/٥٣١) ، الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٥٩ ، ٣٦٤) .

(٧) جامع العلوم والحكم (٢٥) .

(٨) فتح الباري لابن رجب (١/٢٢ ، ١٢٦) .

لقوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[1]، فإذا كان على الحقيقة فهو قوله جلّ ذكره: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[2]، ثم روى حديث سعد وفيه: "أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال النبي ﷺ: أو مسلم . . ."[3].

وليس في هذا ما يدل على ما حكى عنه وغايته أنه يجعل مدلولهما واحد في بعض الموارد وهذا مما لا يختص به البخاري، بل هو معروف في كلام سائر الأئمة وما ذكره البخاري في قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾ وجعله الإسلام على معنى الاستسلام خوف القتل، هو قول طائفة من السلف والخلاف في الآية معروف بين السلف وإن كان جمهورهم على أن الإسلام المذكور في الآية إسلام ديانة لكنه لا يصل إلى صدق إطلاق الإيمان على أهله، وهذا القول مبناه على التفريق بين الإيمان والإسلام، فظن من ظن من المتأخرين أن القول الذي ذكره البخاري مبناه على عدم التفريق وليس الأمر كذلك، وكلام أئمة السلف مشهور في ذكر الفرق بين الإسلام والإيمان، وأن مسمى الإيمان أكمل في الإطلاق من مسمى الإسلام مع ما يقع فيهما من الاجتماع، فما من مؤمن إلا وهو مسلم، وما من مسلم في نفس الأمر إلا وهو مؤمن، وإن كان تسويغ إطلاق اسم الإيمان على آحاد المسلمين أمر آخر.

والمقصود أن التفريق بينهما هو المأثور عن أئمة السلف فقد روي عن قتادة وداود ابن أبي هند وأبي جعفر الباقر ومحمد بن شهاب الزهري وحماد بن زيد وابن مهدي وابن أبي ذئب وأحمد بن حنبل وأبي خيثمة ويحيى بن معين وغيرهم[4]، قال الإمام ابن تيمية بعد أن نسب هذا القول لطائفة من هؤلاء: "ولا علمت أحدا من المتقدمين خالف هؤلاء ، فجعل نفس الإسلام نفس الإيمان"[5]، ومن البعيد أن يخفى هذا القول على

---

(١) الحجرات : آية ١٤ .

(٢) آل عمران : آية ١٩ .

(٣) فتح الباري (٧٩/١) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٩٥/٧) ، جامع العلوم والحكم (٢٥) .

(٥) الفتاوى (٣٩٥/٧) .

الإمام ابن تيمية، لو كان أحد من السلف يقول به خاصة البخاري في صحيحه، فإن الذين حكوه عنه أخذوه من كلامه المتقدم ذكره، والبخاري من أصحاب أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم ممن حفظ عنهم ذلك، والقول بالتفريق حكاه السمعاني عن أهل السنة والجماعة جملة[١]، وحكاه اللالكائي عن جماعة من السلف و لم يذكر خلافاً[٢]، مع أن طريقته ذكر ما يقع من الاختلاف والأدلة من الكتاب والسنة تدل على هذا القول.

ولهذا فالقول أن معناهما واحد غايته قول طائفة من متأخري أهل السنة والجماعة وليس هو قول جمهورهم كما ذكر ابن عبد البر ومحمد بن نصر فضلاً عن كونه قول طائفة من السلف، بل هذا القول لم يعرف لأحد من السلف، وعامة أهل السنة على خلافه، والقول بالتفريق هو قول جمهور أهل السنة كما ذكر الإمام ابن تيمية و لم يحك عن السلف خلافه[٣]، وتعقب قول محمد بن نصر في قوله إن القول بأنهما واحد قول الجمهور[٤]، كما تعقبه أيضاً ابن رجب[٥]، ونسب ابن الصلاح القول بالتفريق لجماهير العلماء من أهل الحديث وغيرهم[٦]، ونصره طائفة من المحققين كابن جرير[٧]، والخطابي[٨]، وابن كثير[٩].

والمقصود أن ما ذكره أبو محمد ابن حزم ليس له أصل في كلام أئمة السلف عند التحقيق مع ما فيه من المخالفة لصريح النصوص ومقالات السلف في هذا الباب وشرح ذلك مما يطول وابن كثير ذكر أن القول بالتفريق "مذهب أهل السنة

---

(١) فتح الباري لابن رجب (١٣٠/١) .

(٢) الفتاوى (٣٥٩/٧ ، ٣٦٢) ، ٣٧٥ ، ٤١٤) .

(٣) الفتاوى (٣٥٩/٧ ، ٣٦٢) ، ٣٧٥ ، ٤١٤) .

(٤) الفتاوى (٤١٤/٧) .

(٥) فتح الباري لابن رجب (١٣٠/١) .

(٦) صيانة صحيح مسلم لابن صلاح (١٣٥) .

(٧) تفسير ابن جرير (٩٠/٢٦) .

(٨) معالم السنن للخطابي (٢٩٠/٤ ــ ٢٩١) .

(٩) تفسير ابن كثير (٣٣٦/٤) .

والجماعة"[1] ولم يذكر غيره، وذكر أن القول بأن مسماهما واحد "رأي المعتزلة"[2]، وهذا الذي ذكره ابن كثير متجه فإن هذا القول لم يحفظ لأحد من السلف والبخاري ـ رحمه الله ـ قد غلط عليه في هذا، كما غلط عليه في مسألة اللفظ بالقرآن، وليس له قول تفرد به مع سعة علمه وأخذه عن الأكابر، فإنه ممن طاف في الأمصار ونقل الحديث ومذهب السلف عن أئمة هذا الشأن، وهو من أوسع أئمة الحديث فقهاً وله إشارات في تراجمه في الصحيح يقع عليها اختلاف بين المتأخرين وهذا الذي ذكر من ذلك.

والمقصود أن أبا محمد ابن حزم وإن نصر قول أهل السنة والحديث إلا أنه خالفه في مسألتين أحدهما مخالفته فيها لأئمة السلف محققة، والأخرى كذلك في الجملة مع شيوع ما قال به في كلام كثير من المتأخرين.

الأصل الرابع: قوله في اسم مرتكب الكبيرة من المسلمين، وقوله هذا هو قول السلف ، فإنه قال: "وذهب أهل السنة من أصحاب الحديث والفقهاء إلى أنه مؤمن فاسق ناقص الإيمان"[3]، لكنّه حكى عن بعض أئمة السلف من الصحابة وغيرهم أقاويل في هذا الباب يعلم بطلانها، فإنه حكى عن ابن عباس أن من قتل عمداً فإنه كافر مرتد، وحكى عن أبي موسى وعبدالله بن عمرو أن شارب الخمر كافر مرتد[4]، وهذا الذي رواه ابن حزم عن هؤلاء الصحابة من المعلوم بطلانه بالضرورة، وليس في كتب الصحاح والمسانيد والسنن يثبت شيء من ذلك، بل القول بذلك قول غلاة الخوارج الذين يحكمون بالردة بمطلق الكبيرة.

وحكى عن إسحاق بن راهويه أن من رد حديثاً صحيحاً عنده عن النبي ﷺ فقد

---

(١) تفسير ابن كثير (٣٦٤/٤) .

(٢) تفسير ابن كثير (٣٦٤/٤) .

(٣) الفصل لابن حزم (٢٧٤/٣) .

(٤) الفصل (٢٧٤/٣ ، ٢٧٥) .

كفر[1]، وهذا الذي رواه عن إسحاق مراد إسحاق به التكذيب فمن كذّب حديثاً وهو يعلم أنه حديث صحيح من كلام رسول الله ﷺ فقد كفر، وهذا مجمع عليه بين أهل السنة بل بين عامة المسلمين عليه، فإن تكذيب الرسول ﷺ فيما علم صحته من قوله ردّة بلا خلاف، فليس لإسحاق اختصاص بهذا، وإن ظن أن مراد إسحاق ترك العمل بما علم صحته كما يشير إلى ذلك تخصيصه إسحاق بهذا، فليس هذا مراد إسحاق والسلف مجمعون على أن من ترك العمل بما هو واجب في صريح القرآن دون أركان الإيمان والإسلام كصلة الرحم وبر الوالدين وأداء الأمانة ونحوها من الأعمال أنه لا يكفر.

الأصل الخامس: قوله في حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين، وهو في هذا الأصل جرى على طريقة أهل الحديث في الجملة، فإنه ذكر أن أهل الكبائر تحت المشيئة ولا يخلدون في النار ومآلهم إلى الجنة، ويدخل قوم منهم النار ثم يخرجون منها[2]، وما قرّره في هذا هو قول أهل السنة والجماعة، وكلامه في هذا خير من كلام الأشعرية فإن طائفة منهم فيه إرجاء في هذا الباب[3]، إلا أن ابن حزم تكلم في هذا الباب بمسألة لم يسبق إلى مثل قوله فيها وأخذها عنه بعض أصحابه والمتأثرين به، ومحصل هذه المسألة: القول بالموازنة في حق أهل الكبائر في الآخرة، يقول ابن حزم: " فمن رجحت حسناته على كبائره وسيئاته، فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو من أهل الجنة لا يدخل النار، ومن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الأعراف، ولهم وقفة ولا يدخلون النار ثم يدخلون الجنة ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبرحمة الله تعالى وكل من ذكرنا يجازون في الجنة بقدر ما فضل لهم من الحسنات، وأما من لم يفضل له حسنة من أهل الأعراف فمن دونهم، وكل من خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٧٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٣٤٠) ، الفصل (٤/٧٩ ــ ٨٠) .

(٣) الفتاوى (٣/٣٧٤ ــ ٣٧٥)، المراد هنا قولهم في الحكم لا مسمى الإيمان .

تعالى فهم كلّهم سواء في الجنة، ولكل امرئ منهم مثل الدنيا عشر مرات وهم أقل حظاً في الجنة، ممن رجحت له حسنة فصاعداً"[1]، ثم انتصر لهذا بحجج[2].

وهذا التفصيل الذي قاله ابن حزم في أهل الكبائر ليس في كلام السلف له ذكر على هذه الجهة، والذي ذكره أئمة السلف هو القول بأن أهل الكبائر تحت المشيئة وأنّ طائفة منهم تدخل النار، وأنهم لا يخلدون في النار، فهذه الأصول الثلاثة عليها إجماع السلف، والذين يحكون مذهب السلف كعبد الله ابن أحمد في السنة، والخلال في السنة والآجري في الشريعة وابن خزيمة في التوحيد، واللالكائي في شرح أصول أهل السنة وابن أبي شيبة، وأبي عبيد في الإيمان وغيرهم، لم يذكروا هذا التفصيل عن السلف وليس فيما ذكره ابن حزم من الحجج ما يدل على ما ذكره.

وهو يحكي اتفاق أهل السنة على ما ذكره[3]، والحق أن هذا تفصيل لم يتكلم به السلف ولا يلزم على هذا، القطعُ بنفيه في نفس الأمر، إنما الواجب السكوت والاقتصار على ما جاء في الكتاب والسنة، وتكلم به أئمة السلف مع الإيمان بأن الله: **﴿لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً﴾**[4] وأنه سبحانه: **﴿لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[5]، وأن رحمته سبقت غضبه وغلبت غضبه.

وجاء تلميذ ابن حزم المشهور أبو عبدالله محمد بن أبي نصر الحميدي، فصنّف كتاباً في الموازنة نصر فيه قول ابن حزم، كما ذكر ذلك أبو طالب القضاعي من أصحاب مالك الذي صنّف في إبطال مذهب أبي عبدالله الحميدي وذكر مذهب أهل السنة بخلاف ما ذكر ابن حزم والحميدي[6]، وإن كان ما ذكره فيه نظر في بعض

---

(١) الفصل (٨١/٤) .

(٢) انظر الفصل (٨١/٤) ، الدرة في الاعتقاد (٣٤٠ ؛ ٣٤١) ، الأصول والفروع (٢٨٥ — ٢٨٧) .

(٣) الأصول والفروع (٢٨٦ — ٢٨٧) .

(٤) النساء: آية ٤٠.

(٥) النساء: آية ٤٨.

(٦) تحرير المقال للقضاعي (٢٥٩/١ — ٢٣١)، رسالة في جامعة الإمام، ت: د.موسى الغصن .

محاله لكن المقصود ما ذكره من الرد على الحميدي وما حكاه عن أهل السنة تبعاً لابن حزم واحتج أبو طالب بحجج مطولة، ثم جاء ابن القيم فقرر في طريق الهجرتين ما نصره ابن حزم وزاد في نصره حتى قال: "إنه قول الصحابة والتابعين وأئمة الحديث"[(١)] وقال: "من رجحت سيئاته بواحدة دخل النار"[(٢)]، وهذه من العزمات الكبار التي لا تقال إلا بمحكم الوحي، وليس في النصوص القرآنية والنبوية ذكر هذا، بل النصوص على إبطال هذه العزمات أظهر منها على إثباتها، فإنه سبحانه وتعالى قال: **﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[(٣)]، فكل من لم يشرك ويكفر بالله فهو تحت المشيئة ويدخل في ذلك أصناف أهل الكبائر، وعلى هذا جرى عمل السلف والقول الذي ذكره ابن القيم يخالف ظاهر الآية كما هو ظاهر، ومن له القول بمثل هذا ورحمة الله وسعت كل شيء، فكيف يجزم بأن من رجحت سيئاته واحدة دخل النار وسائر نصوص الشفاعة مطلقة ليس فيها هذا التفصيل والتقييد، وليس هذا القول قول الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كما ذكر ابن القيم فإن من نقل مذهبهم كما تقدم ذكرهم وغيرهم لم يحكوا هذا المذهب عنهم، ومحققوا أهل السنة المتأخرون كالإمام ابن تيمية لم يذكر عن السلف في هذا شيئاً، ولم يقل هو بشيء من ذلك، بل كلامه يدل على أن القول بمثل هذا من كلام المتأخرين المنتسبين للسنة والأئمة، يقول الإمام ابن تيمية: "وهذا مذهب الصحابة والسلف والأئمة، وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار وبعضهم يغفر له، لكن هل ذلك على وجه الموازنة والحكمة أو لا اعتبار بالموازنة قولان للمنتسبين إلى السنة من أصحابنا وغيرهم"[(٤)].

فهذا عند التحقيق غاية هذا القول، أنّه قول طائفة من المنتسبين إلى السنة والأئمة وابن القيم لما ذكر أنه مذهب الصحابة بنى ذلك على آثار عن ابن مسعود وابن عباس وحذيفة، وهي آثار رواها ابن جرير في تفسيره، وأسانيدها لا تصح فإنها منقطعة

---

(١) طريق الهجرتين (٣٨٥)، وانظر نفس المصدر (٣٧٩ـ ٣٨٧).

(٢) المصدر السابق (٣٨٥).

(٣) النساء: آية ٤٨.

(٤) الفتاوى (١٦/١٩) .

فضلاً عن إعلالها من وجه آخر[1]، ولهذا أعرض ابن جرير عن العمل بها فإنه ذكرها في تفسير أهل الأعراف، فذكر عن الصحابة الآثار الثلاثة التي ذكر ابن القيم، وذكر أقوالاً للتابعين وغيرهم، وانتهى إلى رد قول أبي مجلز أنهم ملائكة، وصوّب قول الجمهور أنهم رجال من بني آدم لكنه لم يرجح صفتهم بل سكت عن ذلك[2]، ومعروف في طريقة ابن جرير أن ما اختلف فيه من تفسير الآيات وحفظ للصحابة، أو طائفة منهم قول لم يحفظ لغيرهم منهم مخالفته أنه ينتصر لهذا القول ويقدمه على غيره، وفي تفسير أهل الأعراف الأمر كذلك لكنه لم يقل بما روى عن طائفة من الصحابة لعدم صحة ذلك عنده فإن إعلالها بيّن.

ومذهب ابن حزم وأتباعه في هذا عليه سؤالات توجب إبطاله فضلاً عن خلوه من الحجج المصححة له، والقول بأنه مذهب أهل السنة كما يقول ابن حزم أو مذهب الصحابة كما يقول ابن القيم يوجب أن يكون الصحابة والتابعون وسائر أهل السنة متفقين على أن أهل الأعراف هم من استوت حسناته وسيئاته، فإن قولهم مبني على هذا الاعتبار، فإنهم حصلوا القول بأن من استوت حسناته وسيئاته يوقف عن دخول الجنة ثم يدخلها أخذاً بما ذكره الله تعالى في أهل الأعراف، وأهل الأعراف لم يصح فيهم حديث صحيح، ولهذا كان المحققون من أهل التفسير كابن جرير[3]، والقرطبي[4]، وابن عطية[5] وغيرهم على التوقف فيهم، فإنه لمن ينقل عن جمهور الصحابة فيهم قول وكذا جمهور التابعين، وابن عباس نقل عنه قول آخر[6]، وبالجملة فأهل الأعراف ليس فيهم إجماع بل ذكر القرطبي فيهم عشرة أقوال[7]، ذكر جملة منها ابن جرير[8]، وابن

---

(١) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ــ ١٣٨) .

(٢) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ــ ١٣٨) .

(٣) تفسير ابن جرير (١٣٩/٨).

(٤) تفسير القرطبي (٢١٣/٧) .

(٥) تفسير القرطبي (٢١٢/٧ ــ ٢١٣) .

(٦) تفسير القرطبي (٢١٢/٧) .

(٧) تفسير القرطبي (٢١١/٧ ــ ٢١٢) .

(٨) تفسير ابن جرير (١٣٧/٨ ــ ١٣٩) .

كثير[1].

وغاية ما مع ابن حزم وأتباعه من الدليل ما ذكره الله سبحانه من الموازنة في قوله: **﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنّم خالدون﴾**[2] في سورة المؤمنين وما ذكره الله في سورة القارعة والأعراف فهذا مما احتج به ابن حزم[3] وابن القيم[4]، وهذا لا حجة فيه البتة فإن هذه الآيات الثلاث إنما هي في الكفر والإيمان كما هو ظاهر السياق، ولو قيل بعمومها لم تدل على تفصيلهم.

واحتجوا بقوله تعالى: **﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾**[5]، وهذا لا حجة فيه، فإن المراد من الآية ذكر عدله سبحانه وأنه لا يظلم نفساً شيئاً، بل توضع الموازين بالعدل ولهذا قال: **﴿فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾**[6]، والقسط في قوله: **﴿ونضع الموازين القسط﴾** وقع صفة لبيان عدله سبحانه في هذه الموازنة، ولم يذكر وصف الموازين بغير ذلك من الوصف، وهذا الوصف لا يدل على ما قرره ابن حزم وابن القيم، والقول بأن "القسط" وقع وصفاً مع كونه مفرداً والموصوف جمع هو المعروف في اللسان لكونه مصدراً والعرب إذا وصفت بالمصدر التزمت إفراده وتذكيره، ولو كان الموصوف ليس كذلك، كما قال ابن مالك في الألفية:

ونعتوا بمصدر كثيرا   فالتزموا الإفراد والتذكيرا [7]

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/٣٤٦ ــ ٣٤٨) .

(٢) المؤمنون : آية ١٠٢ .

(٣) الفصل (٤/٨٤ ــ ٩٩) .

(٤) طريق الهجرتين (٣٨٥ ــ ٣٨٧) .

(٥) الأنبياء : آية ٤٧ .

(٦) الأنبياء : آية ٤٧ .

(٧) انظر شرح ابن عقيل على الألفية (٢/١٨٦).

والمقصود أن الآية حجة عليهم، فإنه سبحانه لم يصف الموازين إلا بالقسط، وهذا دليل إجمال حال الموازنة، والقول برد قول ابن حزم وأتباعه لا يستلزم إبطال الموازنة والموازين، بل القول بذلك جاء في صريح القرآن كهذه الآية وصريح السنة كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم"[1]، وأجمع السلف على إثبات ذلك[2]، والذي يؤخذ في كلام ابن حزم وأتباعه هو ما ذكروه من التفصيل الذي لا دليل عليه، وكما تقدم فإن هذا مذهب معارض من أوجه كثيرة، والإمام ابن تيمية يذكر أن من مقامات الشفاعة يوم القيامة شفاعة النبي ﷺ لقوم من أهل الكبائر قد استوجبوا دخول النار ألا يدخلوها[3]، وهذا النوع من الشفاعة يستلزم بطلان ما ذكره ابن حزم وأتباعه كما هو ظاهر.

والمحصل أن ما ذكره ابن حزم ليس من المقالات المعروفة عن السلف وهي مبالغة منه في حمل بعض النصوص على ظاهريته، والحميدي تبع لابن حزم في هذا، فإنه ممن عرف بنصرة مقالاته، وكذا ابن القيم فإنه في هذه المسألة عيال على ابن حزم، فإنه ذكر هذا في طريق الهجرتين عند ذكره طبقات المكلفين العشر، وهو في ذكره لهذه الطبقات وحال أهلها عيال على ابن حزم، فإن ابن حزم هو الذي تكلم بترتيب هذه الطبقات وذكر وصفها وذكر أهل الموازنة فيهم في رسالة "التلخيص"[4] له، فجاء ابن القيم ونقل ما ذكره أبو محمد ابن حزم في هذا كله من رسالة التلخيص، وأودعه في طريق الهجرتين و لم يذكر أنه نقل ذلك عن ابن حزم، لكنّه لما تكلم بالموازنة على طريقتهم ذكر أن ابن حزم يقول أنه مذهب أهل السنة، ودلائل ابن القيم هي دلائل

---

(١) صحيح البخاري (١٧٣/٤) رقم(٦٤٠٦)، صحيح مسلم (١٦٤٥/٤) رقم(٢٦٩٤).

(٢) شرح أصول أهل السنة للالكائي (١١٧٠/٦ ــ ١١٧٣)، الشريعة للآجري (٣٣٩ ــ ٣٤٢)، أصول السنة لابن أبي زمنين (١٦٢ ــ ١٦٦)، اعتقاد أهل السنة للإسماعيلي (٤٤)، مدارج السالكين (٢٧٨/١ــ ٢٧٩) فإنه حكى إجماع السلف على الموازنة جملة وهو حق.

(٣) الفتاوى (٣١٧/١) .

(٤) انظر رسالة التلخيص لابن حزم ضمن جمع من رسائله (١٤٨ ــ ١٥٧) .

ابن حزم التي ذكرها في كتبه فمن المتحقق أنه عيال عليه.

الأصل السادس: قوله في القدر، وهو من أخص الأصول التي عنى بها أبو محمد ابن حزم، وتكلم في جمهور مسائل هذا الباب، وكلامه حسن في الجملة، وهو في جمهور أصول هذا الباب على طريقة أهل السنة والحديث يثبت القدر، ويبطل نفيه والقول بالجبر، ويرد على سائر الطوائف الغالطة في القدر وله حجج في هذا من أجود الحجج النظرية فضلاً عما ذكره من النصوص، ويقرر مذهب السلف في أفعال العباد وأنها مخلوقة لله سبحانه كسائر خلقه، ويذكر في هذا المقام من الأوجه الشرعية والعقلية ما يعظم به قدره وعلمه، ويثبت مشيئته سبحانه لأفعال العباد مع عدم جبر العباد على أفعالهم، وله عناية في هذا الباب بمخالفة المعتزلة وإبطال مذهبهم حتى أنه عرض لجمهور مقالاتهم في هذا الباب وأبطلها، كقوله في التعديل والتجويز والتحسين والتقبيح العقليين واللطف والأصلح والقدرة على الظلم والمحال وغير ذلك من المسائل التي ألحقت في كلام النظّار بباب القدر، ويحتج بأنواع من الحجج يبطل بها قول المعتزلة وغيرهم، لكن رده على المعتزلة ظاهر حتى أنه بالغ في مخالفتهم وخرج بهذا في بعض المسائل إلى خلاف ما هو معروف عن أهل السنة والحديث[١]، كقوله في التحسين والتقبيح العقليين، فإنه بالغ في نفي ذلك وجعل الحسن والقبح من الإضافات الشرعية المحضة[٢] وليس هذا هو قول أهل السنة والحديث، وهذه المسألة وإن ذكرها كثير من النظار في القدر إلا أنها ليست ملازمة له في نفس الأمر، وهي مسألة اختلف فيها الناس وفيها نزاع مشهور بين الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية وغيرهم ، فضلاً عن غيرهم من المتكلمين، ومحصل الأقوال فيها طرفان ووسط:

الطرف الأول: قول من يقول بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية في الأفعال، والشرع كاشف لتلك الصفات، وهذا قول المعتزلة، والمعتزلة يقولون هذا

(١) الفصل لابن حزم " تفاصيل المسائل " (٣/٣٣ ــ ٢٢٥) .

(٢) الفصل (٣/١٣٨ ــ ١٤٦) .

ويستعملون القياس فيقولون: ما قبح من المخلوق قبح من الخالق، وما حسن من المخلوق حسن من الخالق، ولما كانوا مشبهة في الأفعال ترتب على هذا قولهم في نفي القدر، وما ذكروه في التعديل والتجويز.

الطرف الثاني: قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات ثابتة بالحسن والقبح، بل الشرع هو الموجد لذلك، وهذا قول نفاة الحكمة والتعليل، وابن حزم يصعر إلى هذا القول، وهذا يقوله من يقوله من الجهمية والأشعرية والصوفية المائلين عن السنة والجماعة، وهو قول باطل مخالف لإجماع السلف، فضلا عن مخالفته الكتاب والسنة وصريح العقل، وهذا القول أصله من مقالات الجهمية القائلين بالجبر النافين حكمة الباري سبحانه.

والقول الوسط: الذي عليه جمهور المسلمين وهو الذي يدل عليه كلام السلف أن الفعل يكون مشتملا على مصلحة أو مفسدة ذاتية ولو لم يرد الشرع بذلك، كحسن العدل وقبح الظلم، فهذا النوع يعلم حسنه وقبحه بالشرع والعقل، وإن كان ما يعلم بالعقل قبحه لا يلزم أن يكون صاحبه معاقبا عليه في الآخرة قبل ورود الشرع بالنهي عنه، خلافا لما يقوله غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فإنهم يقولون: إن العباد يعاقبون على ذلك قبل ورود الشرع، وهذا خلاف صريح القرآن، فإن العذاب إنما يكون على من كذب وتولى بترك المأمور أو فعل المحظور فهذا نوع، ونوع آخر يكون حسنا بأمر الشارع به ويكون قبيحا بنهي الشارع عنه وقبل ورود الشرع ليس له وصف لازم له بهذا أو بهذا، ونوع ثالث يأمر به الشارع امتحانا ولا يراد منه الفعل كأمره إبراهيم بذبح ابنه فإنه وإن لم يكن حسنا قبل الشرع لا يقال بحسنه بإطلاق؛ لأن المقصود ليس الفعل وإنما لزوم الطاعة والامتثال[1].

كما أن أبا محمد بن حزم يبالغ في الرد على المعتزلة في قدرة الباري سبحانه حتى قال: ". . . الله سبحانه وتعالى قادر على كل ما يسأل عنه السائلون من جور وكذب وظلم ومحال وغير ذلك . . . فنقول: إن الله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه سائل

---

(١) الفتاوى (٤٢٨/٨ ــ ٤٣٦) .

أو يخطر في خاطر لا نحاشي من ذلك شيئاً أصلاً . . . ومن ادعى أن الله عزّ وجـل لا يوصف بالقدرة على المحال ولا على الظلم ولا على غير ما علم أنه يكون فقد ألحـد؛ لأنه خالف القرآن وإجماع الأمة . . ."[1]، ويقول: "وقال الله تعالى: ﴿**وهو على كل شيء قدير**﴾[2] بعلمه تعالى و لم يخص، فمن خصص قدرة الله تعالى بشيء مما يسأل عنه السائل فقد كذّب الله تعالى، فهذا لمن ثبت عليه كفر وشرك صريح"[3]، ومعلوم أنه سبحانه على كل شيء قدير وقد أجمع على ذلك المسلمون في الجملة، وتنازعوا في تفصيل هذا القول:

فطائفة تقول: هذا عام يدخل فيه الممتنع لذاته من الجمع بين الضدين وغير ذلك، وهذه طريقة ابن حزم وغيره، وهو يبالغ في هذا ويطلقه كما تقدم.

وطائفة تقول: هذا عام مخصوص يخص منه الممتنع لذاته، فإنه وإن كان شيئاً فإنه لا يدخل في المقدور كما يذكر ذلك ابن عطية وغيره.

وطائفة تقول: إن الممتنع لذاته ليس شيئاً البتة وفي المعدوم نزاع، وهذا قول عامة النظّار، فإن الممتنع لذاته لا يمكن تحققه في الخارج ولا يتصوره الذهن، وإنما يفرضه ويقدره ثم يحكم بمنعه.

وأما المعدوم فالذي عليه الجمهور أنه ليس بشيء في الخارج، وهذا هو الصحيح من أقوال النظّار، ولهذا لا يصح نفي القدرة عليه بإجماع المسلمين، ويقع في الممكن والممتنع، وأهل السنة والحديث ومن وافقهم يقولون: إنه يدخل في عموم قدرته أفعال العباد وغير أفعال العباد خلافاً لأكثر المعتزلة، كما يدخل في ذلك أفعال نفسه خلافاً للفلاسفة الذين يجعلونه موجباً بالذات، وهذا من أفسد المقالات وهو خلاف قول جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث، والفقهاء، والصوفية وسائر الطوائف من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية وغيرهم[4].

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٣١٧ ـــ ٣٢٠) .

(٢) المائدة: آية ١٢٠.

(٣) الدرة في الاعتقاد (٣٢١) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٧/٨ ـــ ١٢) ، المحصل للرازي (٢٦٠)، الأربعين للرازي (١٨٢/١) .

فهاتان المسألتان هما أخص المسائل التي غلط فيها ابن حزم مما هو ملحق بباب القدر، وأما ما وقع فيه من الغلط في أصول هذا الباب فإنه وإن كان في الجملة على قول أهل السنة والحديث، إلا أنه غلط في تعليل أفعاله سبحانه ، وهذا من الأصول الكبار التي فيها نزاع مشهور بين الطوائف، وهو من أخص الأصول المقولة في قدره سبحانه، وابن حزم في هذا الأصل يخالف جماهير المسلمين، فإنه من نفاة الحكمة والتعليل في أفعال الباري سبحانه، يقول: "قال أبو محمد: قد قدمنا في غير هذا الموضع أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل إلا لعلة وجب للبراهين الضرورية أن الباري عزّ وجل خلاف جميع خلقه من جميع الجهات، فلما كان وجب أن يكون فعله لا لعلة بخلاف أفعال الخلق . . ."[1]، ويقول وهو يبطل القول بالتعليل: "ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم، وجميع التابعين أولهم عن آخرهم، ليس أحد منهم قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة وإنما ابتدع هذا القول متأخرو القائلين بالقياس"[2].

وابن حزم يبالغ في إنكار التعليل، ولهذا تكلم في التعديل والتجويز واللطف والأصلح بمقالات من أفسد المقالات عند جماهير المسلمين حتى أئمة الأشعرية مع نفيهم هذا الأصل، ويستدل على إبطال التعليل في أفعاله سبحانه بطريقين.

الأول: ما ذكره فيما تقدم من كلامه في "الأصول والفروع" فإنه بنى نفي ذلك على امتناع التشبيه، ووقع له أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه، فإن المخلوق هو الذي لا يفعل إلا لعلة، فصار قوله محصلاً من نفي الصفات، وهذا تحصيل فاسد في العقل والشرع، ولهذا كان محققوا نفاة الصفات من المعتزلة على إثبات التعليل في الجملة وإن كان إثباتهم ليس من جنس إثبات أهل السنة والحديث، فإن المقصود بيان أن نفي الصفات لا يستلزم نفي التعليل في أفعاله سبحانه.

وأما الطريق الآخر الذي يستدل به ابن حزم فهو ما ذكره في أحكامه من أن

---

(١) الأصول والفروع (١/١٨١) .

(٢) الأحكام لابن حزم (٨/٥٦٢) .

القول بذلك يستلزم التسلسل، وهو ممتنع وجعل هذا "البرهان الضروري الذي لا انفكاك عنه"[1]، وهذا البرهان الذي ذكره هو حجة نفاة الحكمة والتعليل من متكلمة الصفاتية كالأشعرية ومن وافقهم فإن هذه الحجة من أخص حججهم وهي مبنية على قولهم في نفي الصفات الفعلية.

والمحققون من نفاة الصفات الفعلية يقولون: إن هذا ليس بلازم، ويثبتون الحكمة في أفعاله وإن كانوا في هذا ليسوا على طريقة أهل الحديث كما يقول ذلك أبو منصور الماتريدي وأصحابه من نفاة الأفعال التي يسموها حلول الحوادث.

والمقصود أن من تكلم بنفي التعليل في أفعاله سبحانه من المتكلمين فإنهم ينون ذلك على نفيهم للصفات، والجمهور من نفاة الصفات والصفاتية يثبتون ما هو من ذلك، فيكون قول نفاة التعليل غلطا على كل تقدير، وهو باطل عند محققي المثبتة أئمة الحديث والفقهاء وأصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة في الجملة، وعند محققي النفاة من المعتزلة وغيرهم، بل إن المعتزلة يبالغون في إثبات ما هو من التعليل وما يجعلونه من المسائل فرعا عنه، وإن كانوا لا يثبتون صفات الباري وأفعاله القائمة بذاته، فلا يثبتون حكمة تقوم بذاته سبحانه كسائر الصفات ويقولون مع هذا بالحكمة والتعليل ويخرجون ذلك على أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا وإن كانوا يتنازعون فيه فإنه به يحصل إمكان إثبات ما هو من التعليل، فإن السلف يثبتون حكمة تقوم بذاته سبحانه، ويثبتون تعلق هذا بالعباد ومصالحهم، والمعتزلة يثبتون الثاني فحسب.

وهكذا كل من أثبت الحكمة من نفاة الصفات فإن هذا هو حقيقة قولهم والأشاعرة في الجملة يوافقون المعتزلة في قولهم: إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، وهذا يقول به الأشعري وعامة أصحابه، وهو مع فساده إلا أنه يمكن أن يحصل به إثبات ما هو من التعليل، ولهذا صار من يتكلم بنفي ذلك مبالغا في إنكار التحسين والتقبيح العقليين، كما هي طريقة الأشعرية في الجملة، وابن حزم على هذه الطريقة، ويجعل قوله في ذلك فرعا عن إبطال التعليل، ولهذا مال إلى هذا المذهب طائفة

---

(١) الأحكام (٥٦٢/٨) .

من أهل الأحوال والتصوف، حتى جعلوا شهود الحسن والقبح في الفعل من قصور الشهود لمقام العرفان، كما يوجد مثل ذلك في كلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي فإن قوله في التعليل والحسن والقبح مبني على قول هؤلاء مع ما له من العناية بإثبات الصفات وذم الجهمية نفاة الصفات ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم، وصنّف في هذا "تكفير الجهمية" و"ذم الكلام"، وله مقامات فاضلة، وأخذ عليه شيء.

والمقصود أنه مع هذا فإنه وقع في كلامه في القدر وتعليل الأفعال بما هو أصله من كلام الجهم بن صفوان ويقوله من يقوله من الأشعرية وغيرهم، والغلاة من هؤلاء أهل الأحوال والتصوف يبطلون التحسين والتقبيح العقلي والشرعي، وهذا يفصله أئمة الباطنية من هؤلاء ويجعلونه حقيقة التوحيد ونهاية المعرفة.

وهذا البرهان الذي يسميه ابن حزم ضروري الدلالة على نفي التعليل في أفعاله من استلزام ذلك للتسلسل، هو من أفسد الحجج عند مثبتة الصفات ونفاة الصفات القائلين بالتعليل، وهذا من حسن المآخذ أن هذا البرهان الذي ذكره وسماه لا يمكن الاحتجاج به على من أثبت الحكمة والتعليل من مثبتة الصفات أهل السنة والحديث ونفاة الصفات من المعتزلة وغيرهم، أما تعذره على قول أهل الحديث فإنه مبني على امتناع اتصافه سبحانه بالصفات والأفعال أزلاً، والسلف يثبتون ذلك فلا يكون ممكن التحقق على مقالتهم، ولهذا فإن أهل السنة والحديث يقولون: التسلسل نوعان:

أحدهما: تسلسل في العلل فهذا ممتنع بالاتفاق.

والثاني: تسلسل في الآثار فهذا في جوازه قولان معروفان، فالسلف وطوائف من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم يجوزون هذا، والسلف من هؤلاء يقولون: إن الله لم يزل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال، والمعتزلة نفاة الصفات يبطلون الاستدلال بنفي التسلسل على نفي التعليل، بقولهم: القول في حدوث الحكمة كالقول في حدوث المفعول، فإن هؤلاء من المعتزلة والأشعرية يقولون: حدث له الفعل بعد أن لم يكن، ويجعلون هذا هو تحقيق كونه قادراً خلافاً للفلاسفة الذين يجعلونه موجباً بالذات ويظنون أن المسألة لا يمكن فيها إلا هذا القول أو هذا القول، ويجعلون ذلك

من باب النقيضين، والحق أهم ضدان، والحق فيما ذكره أهل السنة والحديث فإن مقالة هؤلاء المتكلمين من جنس مقالة الفلاسفة في الامتناع العقلي وإن كانوا أقرب إلى الشريعة من المتفلسفة في هذا، فإن القول في حدوث ذلك بعد أن لم يكن يقع عليه سؤالات لازمة لهم، ومن أخص ذلك أن ما به حدث الفعل بعد أن لم يكن أيقال إنه صفة قائمة بذاته، وهذا لا يقع على أصل المعتزلة، وإن جاز على أصل الأشعرية، فإنه يمتنع عليها الحدوث بها، فإن هذا يستلزم تعدداً في القدرة على أصلهم، ثم على فرض تسويغ هذا الحدوث في الفعل بعد أن لم يكن مع كونه ممكناً، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن لا بد له من مرجح عند سائر العقلاء، والقول في هذا المرجح يستلزم التسلسل على طريقة هؤلاء نفاة هذا النوع من التسلسل من المعتزلة والأشعرية، وطائفة من هؤلاء يقولون ترجح بالقدرة القديمة، هذا متعذر فما من زمن يفرض إلا والإمكان حاصل قبله، ثم إن هذا لا يتحصل على قوله بنفي حلول الحوادث ـ كما تقدم ـ فإن هذا الترجح إن كان فعلاً قام بذاته فهو حدوث ينفيه هؤلاء وإن كان مفعولاً امتنع الترجح به فإنه لا بد فيه من مرجح لوجوده وحدوثه، ومن يقول من هؤلاء إنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، يرد عليه هذا السؤال فإن هذا الانقلاب لو أمكن وقوعه لا بد له من مؤثر، وهذا المؤثر إن كان يعود إليه سبحانه بطل أصل هؤلاء، وإن كان يعود إلى غيره فهذا من أظهر الممتنعات فإن ما فرض امتناعه بالذات يمتنع إمكانه بالغير لو كان إمكانه ممكناً، فالامتناع في هذا الفرض من طريقين.

وفي الجملة فهذا الأصل الذي غلط فيه أبو محمد ابن حزم مهامه ضل فيها أقوام من نفاة التعليل والمثبتة له، فإنه وإن حكى أن للطوائف قولين في الجملة في إثبات ذلك:

أحدهما: قول المثبتة لذلك وهو قول جماهير الطوائف من أهل السنة والحديث وهو مذهب السلف قاطبة وقول أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، وقول طائفة من الفلاسفة والصوفية وهو قول جمهور الفقهاء.

والقول الثاني: قول النفاة، وهذا أصله قول الجهمية، ويقوله طائفة من المتكلمين

كالأشعرية ومن يوافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وهو قول طائفة من الصوفية والفلاسفة والشيعة.

فهذا ذكر لمقالات الناس في الجملة وإلا فإن هاهنا خمسة أقوال:

أحدها: قول من لا يعلل لا أفعاله ولا أحكامه، والثاني: قول من يعلل ذلك بأمور مباينة له من جملة مفعولاته، والثالث: قول من يعلل ذلك بأمور قديمة قائمة به، والرابع: قول من يعلل ذلك بأمور متعلقة بقدرته ومشيئته، لكن يقولون: إن جنسها حادث، والخامس: قول من يعلل ذلك بما يتعلق بقدرته ومشيئته مع قوله بأنه سبحانه لم يزل متصفا بالفعل مع القول في آحاده.

وهذه الأقوال الأربعة المتأخرة يظهر بها أن القول بالتعليل ممكن على كل تقدير على سائر أصول الطوائف في التوحيد والصفات، فما من طائفة استلزم قولها في نفس الأمر نفي التعليل في أفعاله وأحكامه سبحانه مطلقا[1].

والدليل الذي احتج هؤلاء النفاة للتعليل على انتفائه بنفيه يثبتون ما هو مثله وسيأتي تفصيل لهذا الأصل في موضعه.

فهذا محصل ما تكلم به ابن حزم وأصل مأخذه فيه، ولهذا أوجب غلطه في هذا الأصل بنفي التعليل في أفعاله وأحكامه قوله بمقالات في العلميات والعمليات تحصل منها شذوذ في كثير من آراء ابن حزم التي تكلم بها في الفقه والشريعة.

وابن حزم له عناية بمباينة القدرية وأكثر جدله وردوده على مقالات هؤلاء من المعتزلة وغيرهم فإنه كثير الذم والطعن عليهم.

الأصل السابع: النبوة، وهو وإن كان له عناية بالرد على من أنكر ذلك من غير أهل الديانات السماوية، كما له عناية بالرد على اليهود والنصارى في حالهم من النبوات، لكنه غلط في مسائل من هذا الأصل أخصها ثلاث:

الأولى: قوله في حد النبوة: "وهي بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعلة إلا أنه شاء ذلك . . ."[2]، وقوله: "لا لعلة إلا أنه شاء ذلك" غلط

(١) انظر في التحصيل المتقدم منهاج السنة (١/١٣٣– ١٨٧، ٤٢٠– ٤٧٠).

(٢) الفصل لابن حزم (١/١٤٠) .

بناه على أصله في نفي تعليل أفعال الباري سبحانه وقد تقدم شرح ذلك.

الثانية: جعله المعجزات هي برهان النبوة[1]، وهذه وإن كانت برهاناً إلا أن النبوة تعرف بها وبغيرها، وابن حزم هنا على طريقة كثير من المتكلمين الذين يقولون إن النبوة لا تعرف إلا بالمعجزات، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والأشعرية وغيرهم.

وأهل السنة والحديث والمحققون من المتكلمين في هذا الباب كأبي منصور الماتريدي وأصحابه وغيرهم يقولون: إن النبوة تعرف وتصح بهذا وبغيره، وقد علم أقوام صحة نبوة النبي ﷺ وآمنوا به، وهم عند إيمانهم به والتصديق بنبوته لم يشاهدوا أو يسمعوا شيئاً من ذلك، وإن كان يتحصل لهم بعد ذلك علم بما هو من ذلك، إنما المقصود أنه ﷺ أسلم بين يديه الفئام من الناس، مع أنه في جمهور هذه الأحوال لم يقع عندها شيء من الخوارق، بل دلائل التوحيد التي بعث بها أقوى في البرهان من هذه الخوارق التي يجريها الله على يديه، ولهذا فإن جمهور ما جاء به القرآن من دلائل نبوته لم يذكر فيها هذا النوع، وانشقاق القمر الذي ذكره الله في كتابه قد سألته قريش رسول الله، فإنهم سألوه آية فأراهم انشقاق القمر كما في الصحيحين[2]، وكان ﷺ يبعث الرسل والكتب إلى أقوام لم يشاهدوا شيئا من ذلك أو يعلموه ثابتا ، ولما كتب ﷺ إلى هرقل كتابه المشهور الذي ذكره البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث ابن عباس إنما خاطبه بالتوحيد، وهرقل عرف نبوته ﷺ بغير الخوارق فإنه سأل أبا سفيان سؤالات عن حاله ﷺ وأتباعه وما يأمر به، ثم قال: "إن يكن ما تقول حقا فإنه نبي، وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنه فيكم . . ."[3]، وشواهد هذا كثير بل جمهور ما وقع من هذه الخوارق وقع عند قوم مسلمين، والمقصود أن دلائل نبوته ﷺ كثيرة ذكرها المصنفون في هذا من أهل الحديث كالبيهقي وغيره.

والمتكلمون الذين يقولون: إن هذه الخوارق هي برهان النبوة من المعتزلة[4] والأشعرية[5] يرد عليهم ما هو معروف عند الناس من كرامات الأولياء وخوارق

---

(١) الفصل لابن حزم (١٤٢/١) .

(٢) البخاري (٥٣٨/٢) رقم(٣٦٣٦)، مسلم (١٧١٢/٤) رقم (٢٨٠٠).

(٣) البخاري (٢٠٨/٤) رقم(٤٥٥٣)، مسلم (١١١٧/٣) رقم(١٧٧٣).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٦٣ ــ ٥٧٣) .

(٥) المواقف للأيجي (٣٣٩) ، المحصل للرازي (٣٠١ ــ ٣٠٤) ، النبوات لابن تيمية (١٧٣) .

السحرة ونحو ذلك ولهم طريقان:

فالمعتزلة التزموا طرد دليلهم فلا يجوز ظهور الخوارق إلا لنبي وعليه أنكروا أن للسحر تأثيرا كما أنكروا الكهانة، وأن تكون الجن تخبر ببعض المغيبات التي لا تعلم عند الناس وأنكروا كرامات الأولياء[1]، وابن حزم يسلك هذا المسلك الذي أخذه من المعتزلة فإنه شديد القول بإنكار الكرامات وحقيقة السحر ونحو ذلك مما هو معروف الثبوت عند جمهور الناس ويجعل سائر ما يقع من ذلك محض تخييل[2]، وإنما التزم هذا وخالف ما هو معروف؛ لأنه قصر برهان صحة النبوة عليه، وصار عنده تلازم الخارق وتصحيح النبوة، وهو في هذا عيال على المعتزلة، فإن هذا معروف في مقالاتهم وهم أخص من تكلم به من أهل الملة.

وطائفة يثبتون حقيقة السحر والكرامات وما هو معروف في هذا الباب مع قولهم بأن الخوارق هي برهان النبوة، ويفرقون بين هذا وهذا بفروق أشهرها عندها دعوى التحدي، فالأنبياء يتحدون بهذه الآيات ولا يمكن عند هؤلاء أن يقع التحدي بها وهؤلاء يقولون: المعجزات لا تختص بجنس من الأجناس بل خاصتها أن النبي يتحدى بمثلها، ويحتج بها، ولا يمكن معارضتها، فاشترطوا لها وصفين: أن تكون مقرونة بدعوى النبوة، وبهذا فرقوا بينها وبين الكرامات، وبكونها لا تعارض وبهذا فرقوا بينها وبين خوارق السحرة والكهان.

وهؤلاء الذين يقولون بأن النبوة إنما تصح بالمعجزات أيجعلون المعجزات هي خوارق العادات أم يجعلون ذلك يقع بسائر المقدورات لكنه يقترن بما يجعله معجزا قولان مشهوران لهؤلاء[3].

الثالثة: قول ابن حزم في حصول النبوة في النساء وتصحيحه ذلك[4]، وهذا من شذوذات أبي محمد ابن حزم المشهورة، حتى قال إن مريم نبية وإن آسية نبية وإن أم

---

(١) النبوات لابن تيمية (١٧٥) .

(٢) الفصل (١/١٤٥) ، الأصول والفروع (٣٠٠ ــ ٣٠٤) .

(٣) النبوات لابن تيمية (٣١٥ ــ ٣١٩) .

(٤) الأصول والفروع (٢٢٥ ــ ٢٢٧) .

موسى نبية، وقد حكى بعض الأعيان من أصحاب مالك والشافعي وأحمد الإجماع على أنه ليس في النساء نبية، وهذا يذكره القاضي أبو بكر ابن الطيب وأبو المعالي وأبو يعلى قال الإمام ابن تيمية: "والكتاب والسنة دلا على ذلك"[١].

وفي الجملة فابن حزم له مسائل تحصلت له من مذاهب مختلفة وربما تحصلت له مقالات لم يسبق إلى مثلها وإن كان لا يضيف ما يذكره من مسائل الديانة إلى طائفة من طوائف أهل البدع، بل يجعل سائر ما يقوله هو قول أهل السنة والحديث، أو قول طائفة منهم ولا بد، وإن كان في نفس الأمر ليس كذلك، بل يكون من مقالات أهل البدع الذين عنى ابن حزم بإبطال مذاهبهم، وما تقدم ذكره هو أخص مسائل ابن حزم في أصوله، وله من المقالات التي يغلط فيها كقوله بأن الملائكة أفضل من كل خلق الله من الأنبياء وغيرهم[٢]، وهذه من المسائل التي لم يعرف للسلف فيها إجماع والخلاف فيها مشهور بين المتكلمين وأصحاب الأئمة على أقوال مشهورة، فالمعتزلة يفضلون الملائكة على البشر، وبعض المنتسبين للسنة والأئمة يفضلون الأنبياء وصالحي البشر على الملائكة، والأشاعرة على قولين منهم من يفضل الأنبياء والأولياء ومنهم من يتوقف[٣]، والقول بأن الأنبياء أفضل هو المشهور في كلام أهل السنة[٤]، وهذه مسألة تحتاج إلى تفصيل عند القول بها وإلا فهي ليست من مسائل الأصول التي يلزم فيها عقد بأحد القولين.

والإمام ابن تيمية له مصنف مفرد فيها ذكر فيه أدلة القولين[٥]، وله جوابان في هذه المسألة، فإنه تارة يقول بالتفصيل: "أن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية والملائكة أفضل باعتبار البداية . . ."[٦]، وله جواب آخر يقول فيه: إن الأنبياء

---

(١) الفتاوى (٣٩٦/٤) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٢٢٢) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٣٦٥/٤) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٤ ، ٣٤٦) .

(٥) الفتاوى (٣٤٤/٤) .

(٦) الفتاوى (٣٤٣/٤) .

والأولياء أفضل من الملائكة[1]، وهذا الجواب الذي ذكره لا ينافي تفصيله، فإن هذا الثاني لا يراد به أنهم أفضل بكل اعتبار، لكن مع هذا فإن قول الإمام ابن تيمية في هذه المسألة فيه تجدد حيث يقول: ". . . وكنت أحسب أن القول فيها محدث حتى رأيتها أثرية سلفية صحابية فانبعثت الهمة إلى تحقيق القول فيها فقلنا حينئذ بما قاله السلف . . "[2] وساق أدلة في هذا، ويعني بما قاله السلف: القول بأن الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة، فإنه ذكر في هذا ما يدل عليه من كلام عبدالله بن عمرو وعبدالله بن سلام، ثم قال: "وما علمت عن أحد من الصحابة ما يخالف ذلك، وهذا هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم وهو أن الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة . . ."[3]، وقال بعد ما ساق ما ساق من الأدلة: "وأقل ما في هذه الآثار أن السلف الأولين كانوا يتناقلون بينهم أن صالحي البشر أفضل من الملائكة من غير نكير منهم لذلك، و لم يخالف أحد منهم في ذلك إنما ظهر الخلاف بعد تشتت الأهواء بأهلها وتفرق الآراء فقد كان ذلك كالمستقر عندهم"[4].

وفي الجملة فمع هذا كله فإن أئمة السلف لم يجعلوا ذلك من أصول مقالاتهم ولهذا أمكن الإعراض عن القول بتفضيل سائر الأنبياء والأولياء على سائر الملائكة أو عكسه والله أعلم بمراتب خلقه، وربك يخلق ما يشاء ويختار، و لم يصح فيها نص صريح من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ فهي بكل حال ليست من البينات، وربما أمكن القول: بأن الإطلاق فيها لا يسلم أصلاً، ولهذا من أطلق القول فيها يلتزم ما هو من التفصيل ولا بد.

ومن مقالات أبي محمد التي شذ فيها قوله: بأن نساء النبي ﷺ في درجته لكونهن أزواجه فيكنّ معه، وهذا من ظاهريته، وليس بلازم وهو قولٌ لم يقله أحد من السلف[5]، والعشرة المبشرون بالجنة أفضل من نساء النبي ﷺ خلافاً لابن حزم، فإنه

---

(١) الفتاوى (٣٤٤/٤) .

(٢) الفتاوى (٣٥٧/٤) .

(٣) الفتاوى (٣٤٤/٤) .

(٤) الفتاوى (٣٦٩/٤ ـــ ٣٧٠) .

(٥) الدرة في الاعتقاد (٣٦٥) ، الفتاوى لابن تيمية (٣٩٥/٤) .

نص على أن نساء النبي ﷺ أفضل من سائر الصحابة لكونهن أعلى درجة في الجنة بدرجته ﷺ[1]، وهذه من المسائل التي وهل فيها ابن حزم، فإن ما ذكره من كونهن أزواجه في الآخرة لا يلزم ما ذكره من التفضيل، والمعية في الدرجة معية مطلقة، وقول أبي محمد هذا يلزم منه أن تكون نساء النبي ﷺ أفضل من سائر الأنبياء والمرسلين حتى إبراهيم وموسى وعيسى، فإن درجة محمد ﷺ المرجوة هي الوسيلة وهي درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، والمقصود أن كونه أعلى هؤلاء درجة يستلزم كون نسائه أفضل منهم، وهذا لا يقوله أحد من أهل العلم البتة حتى أبو محمد ابن حزم لا يقول مثل هذا القول، فإذا علم فساده لزم العلم بفساد قوله الآخر فإن مبناهما واحد.

ومن مسائله التي شذ فيها قطعه لجميع الصحابة بالجنة بأعيانهم[2]، واستدل لذلك بطريقة متكلفة لا تفيد ثبوت ما ذكره، وطردها يستلزم القطع لمن ليس من الصحابة، وفي الجملة فهذا قول لم يعرف عن أحد من السلف، والسلف يشهدون لمن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، والدلائل النبوية دالة على بطلان قول أبي محمد ابن حزم هذا، وعدم الشهادة للمعين منهم ليس شهادة بالعذاب ونحوه.

ومن أغاليط ابن حزم التي فارق فيها اتفاق أهل السنة قوله: إن عذاب القبر على الروح فقط وكذا النعيم[3]، وهذا من أغاليطه الكبار، فإن أهل السنة والجماعة متفقون على أن النعيم والعذاب يقع على النفس والبدن جميعا، وقوله هذا هو قول الفلاسفة وطائفة من المعتزلة والصوفية[4]، وليس هو قول محققي هؤلاء وهؤلاء.

وثمت مقالات لأبي محمد ابن حزم في الدلائل والمسائل ينازع فيها وليست من مقالات السلف وأهل الحديث، وتتبع ذلك يطول، ومحصل الأمر أن ابن حزم مع عنايته بنصرة السنة والجماعة وأخذ أقوالهم إلا أنه ليس من المحققين في هذا الباب، وعليه أغلاط كبار كما تقدم في الصفات وأفعال الباري سبحانه وغيرها، وله مسائل مما يغلط

---

(١) الدرة في الاعتقاد (٣٦٥) .

(٢) الدرة في الاعتقاد (٣٦٧) .

(٣) الدرة في الاعتقاد (٢٨٢) .

(٤) الفتاوى (٤/٢٨٢ ـ ٢٨٣) .

فيها دون هذه من الأصول، وله مسائل ينازع فيها إما منازعة لفظية أو معنوية، ومع هذا فعنده صواب كثير وتحقيق، ونصر لمذهب السلف فإن أبا محمد كان شديد التمسك بأصوله التي فرضها مصححه لهذا الباب، وكان كثير المطالعة والعلوم، ونظر في مقالات الناس من أهل الملة وغيرهم فأثر فيه مجموع الأمرين، ولهذا صار في تقريره وجوابه تداخل واضطراب بسبب هذا، وصارت مقالاته في الدلائل والمسائل مركبة من طريقة ومقالات أهل السنة، والمعتزلة، والأشعرية، والفلاسفة مع ما له من الاختصاص بشيء من ذلك.

الفرع الخامس: موقف ابن حزم من النص في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

يقرر ابن حزم حكم ظاهريته التي تلقاها عن داود بن علي تلقيا فقهيا ورسمها ابن حزم منهجا شموليا في الديانة أصولا وفروعا، حيث أن الدين كما يقول ابن حزم: "ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته . . ."[1]، فهذه النظرة الشمولية للظاهرية جعلت ابن حزم يجعل ظاهر النص يمثل الحقيقة المطلقة في المعرفة والتشريع.

والحق أن ارتباط الحقيقة في المعرفة والتشريع بالنص يعتبر من المبادئ المسلمة عند أهل الإسلام في الجملة ــ السلف أهل الحديث، والفقهاء، وأهل الكلام، وأكثر الصوفية ــ وإن كان للطوائف مسالك مختلفة في تحصيل ذلك حتى أنه يتحصل من طرق كثير من أهل الكلام ما يجعلونه حقا في التوحيد والصفات والقدر وغيرها ليس مأخوذا عند التحقيق من النص، فهذا أمر معروف، بل كل ما خالف إجماع السلف يعلم أنه ليس في النصوص ما يدل عليه، لكن من حيث مبدأ الطوائف فإنهم يقرون بهذا الأصل، وإن كانوا لا يحققون ثبوته والعمل به بل يخرجون إلى ما يخالفه وينافيه، وهذا الأصل المسلم عند هؤلاء المتكلمين في الجملة هو من أخص الامتياز بينهم وبين الفلاسفة المليين كأبي علي ابن سينا وأبي نصر والمبشر بن فاتك وأبي الوليد ابن رشد وغيرهم فإن هؤلاء يقولون: إن الحقيقة في المعرفة ليست بهذه النصوص، وما ذكر في هذه النصوص فهو تخييل للجمهور لينتفعوا به ويتأدبوا به، لا أنه الحق في نفس الأمر

(١) الفصل (٢/٢٧٤) .

وهذا يقوله هؤلاء في الصفات والمعاد ونحوها من الأصول، وباطنية هؤلاء يطردون هذا فيما هو من الأمر والنهي، وغلاقم يبطلون الشرائع في نفس الأمر، ويجعلونها من مقومات الجمهور، وصوفية الفلاسفة على مثل هذه الطريقة، بل يغلون فيها، كما يسلك ذلك ابن عربي الطائي، وابن سبعين، وابن الفارض صاحب النظم، والتلمساني الذي هو أحذق هؤلاء في تحقيق هذه الطريقة حتى حكى عنه من الشناعات ما لم يحك عن أكثرهم[1].

والمقصود أن الاعتماد على النص هو أصل دين جمهور الطوائف، والمتكلمون جعلوا ما حصلوه من الأصول الكلامية وما ضبطوه من الدلائل الكلامية التي يجعلونها دلائل عقلية قطعية هي المعين لمدلول النصوص القرآنية والنبوية، وهؤلاء ليس لهم أصل في اعتماد الظاهر وتصحيحه أو تأويله وإنما يجعلون التأويل فرعا عن الدلائل الكلامية التي يحققونها، ولهذا وقعوا في تأويل الصفات، و لم يتأولوا المعاد لهذا الموجب، بل إن متكلمة الصفاتية منعوا تأويل أصول الصفات اللازمة وطائفة منهم وهو قول متقدميهم يمنعون تأويل الصفات الخبرية.

فيتحصل من هذا أن اعتماد النص من حيث المبدأ ليس لابن حزم فيه اختصاص إنما الذي اختص ابن حزم بتقريره في أصول الدين: "الاعتماد على ظاهر النص".

يقول ابن حزم: "لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها ولا خبرا عن ظاهره لأن من أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه ﷺ عن موضعه، وهذا عظيم جدا مع أنه لو سلم من هذه الكبائر لكان مدعيا بلا دليل، ولا يحل أن يحرف كلام أحد من الناس، فكيف كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، الذي هو وحي من الله تعالى"[2].

وهذه القاعدة في الاستدلال يذكر ابن حزم برهانها بقوله: "برهان ما قلنا من حمل الألفاظ على مفهومها من ظاهرها قول الله تعالى في القرآن: ﴿**بلسان عربي مبين**﴾[3]

---

(١) درء التعارض (١/٨ ــ ١٥) .

(٢) النبذ (٢٤) تحقيق الكوثري .

(٣) الشعراء : آية ١٩٥ .

وقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾[1]، فصح أن البيان لنا إنما هو في حمل القرآن والسنة عن ظاهرهما وموضوعهما، فمن أراد صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد افترى على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وخالف القرآن وحرف الكلم عن مواضعه . . ."[2].

وهنا نجد أن ابن حزم وإن كان محققاً جزماً في لزوم الظاهر إلا أنه يسوغ الخروج عنه لموجب، يذكر ابن حزم هنا ثلاثة من المسوغات وربما صح أن يقال: الموجبات ـــ وهو التطبيق عند ابن حزم ـــ هي: النص، والإجماع، والبرهان.

فابن حزم يجعل الظاهر يتأثر بحيث لا يكون مراداً بنص صرفه عن ظاهره أو إجماع دل على عدم إرادة الظاهر أو برهان، ويذكر ابن حزم من صور البرهان فيقول بعد تأكيده الأخذ بالظواهر: "إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه ذلك النص والإجماع أو الضرورة؛ لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف، والإجماع لا يأتي إلا بحق والله تعالى لا يقول إلا الحق . . ."[3].

ولهذا فإن ابن حزم مع عنايته بالظاهر إلا أنه يعترف بالتأويل صراحة، يقول: "وأما ترك الأخذ بالتأويل فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما تأويل يشهد بصحته القرآن أو سنة صحيحة أو إجماع فبه نقول. . ."[4]، وهنا نجد ابن حزم يعترف بحقيقتين: "ظاهر النص ـــ التأويل"، وهو وإن كان يعتمد الظاهرية أصلاً إلا أنه يجعل لزوم العمل بظاهر النص محكوماً بعد معارضة نص آخر أو إجماع أو برهان.

وبهذا يتحقق أن "ظاهر النص" عند ابن حزم اصطلاح أكثر من كونه مفهوماً مطرداً إلا في مناقضته للباطنية، فابن حزم هنا يمكن أن تفهم ظاهريته بمفهوم مطرد أي أن ابن حزم لم تتضمن مقالاته مقالات باطنية مستعملة عند الباطنية ـــ باطنية الشيعة أو

---

(١) إبراهيم : آية ٤ .

(٢) النبذ (٢٥) .

(٣) الفصل (١٢١/٢) .

(٤) رسالة لابن حزم ضمن مجموع رسائل (٩٤) .

باطنية الصوفية ــ وإن كان يقع عليه لوازم تستلزم قول الباطنية، كما يذكر ذلك الإمام ابن تيمية في شرح الأصفهانية ، فهذا شأن آخر[1].

إنما المقصود أن "ظاهر النص" وإن كان ابن حزم يجعل له مفهوماً مقرباً فيما تقدم من كلامه إلا أن هذا اصطلاح، كما أن التطبيق عند ابن حزم لظاهر النص ليس متحققاً مع ما يصطلح عليه، وهذا الاضطراب بين النظرية والتطبيق عند ابن حزم للنص موجبه أن ابن حزم اعترف بصحة ظاهر النص، وصحة التأويل.

وهنا يقع النظر في مفهومين "الظاهر ــ التأويل"، وهذان اللفظان تكلم بهما النظار من المتكلمين والفلاسفة وغيرهم، فهما مصطلحان متقدمان على ابن حزم، وابن حزم يستعملهما بنوع من الاصطلاح من جنس اصطلاحات النظار المتكلمين والفلاسفة وغيرهم، وهذان المصطلحان لهما ذكر في القرآن والحديث وكلام السلف إلا أن ذكرهما في ذلك يختلف عن اصطلاح النظار فيهما، إذ هم في الجملة يجعلونهما من المتقابلات.

أما لفظ الظاهر فإنه لم يستعمل في القرآن والحديث مضافاً إلى النص أصلاً فضلاً عن كونه يؤمر بالعمل بظاهر النص أولاً إنما جاء لفظ الظاهر مضافاً ومقيداً ببعض المعاني وهو في الجملة من الألفاظ المقترنة في الاستعمال الشرعي كقوله سبحانه: ﴿**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**﴾[2]، فهذا استعمال اقتراني وكذا في مثل قوله ﷺ كما في الصحيح: "تعوذا بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن"[3].

والمقصود أن لفظ الظاهر لم يقع في كلام الله ورسوله ﷺ مضافاً إلى النص أصلاً، وليس في الكتاب والسنة أمر باتباع الظاهر بهذا التخصيص، وكذا في كلام الصحابة رضي الله عنهم، وما وقع في كلام بعض أئمة أهل الحديث والسنة من الأمر باتباع الظاهر، فهذا إنما وقع لما تكلم النفاة بنفي الصفات وترك الأخذ بالظواهر فصار

---

(١) شرح الأصفهانية (٧٧) .

(٢) الأنعام: آية ١٢.

(٣) مسلم (١٧٤٣/٤) رقم(٢٨٦٧).

قول هؤلاء من أهل السنة والحديث يقصد به مقابلة قول أهل التاويل "النفاة".

وهنا يتبين أن الأمر بأخذ النصوص على ظاهرها على هذا الوجه من التخصيص بالظواهر، ليس أمر شرعياً (قرآنياً ـــ نبوياً)، بل الذي في أمر الشارع الأمر بالعمل بالنصوص واتباعها أمراً مطلقاً لا يخصص بالظواهر، فإن الظاهر يقابله في الأصل الباطن، وهذا يستلزم أن للنصوص ظاهراً وباطناً، وأن ظاهرها ليس هو موافقاً للباطن، وهذا اللازم لا محيد عنه عند الاستعمال، ولهذا فسر استعمال من استعمل ذلك (الأخذ بالظواهر) من أهل الحديث والسنة تفسيراً مقيداً (وقوعه مقابلاً لنفاة الظاهر)، وهذا النوع الذين خالفوا أئمة السنة والحديث لم يستعملوا (باطن النص) بدلاً من ظاهره، فإن هذا التقسيم "الظاهر ـــ الباطن" تقسيم استعمله طوائف من الشيعة والفلاسفة والصوفية، وليس هو من استعمالات المتكلمين مع تصريحهم بترك العمل بالظواهر في النصوص.

وإذا كان كذلك فابن حزم هنا لا يعتبر معتمداً على نص في منهج الاتباع أي أن أصله "الأخذ بالظاهر" ليس أصلاً شرعياً، واستعمال الطوائف يقصد به أحد أمرين:

الأول: الظاهر الذي يقابله الباطن، وهذا استعمال طائفة من الفلاسفة والشيعة والصوفية، وابن حزم يريد هنا بالظاهر رفض وإبطال الباطن الذي يزعمه هؤلاء، وهو في نفس الأمر ليس باطن النص ولا من مدلوله أصلاً . . .

الثاني: الظاهر بمعنى: المعنى الذي يقابله معنى آخر يحصَّل تحصيلاً عقلياً، لا يكون الثاني هو مدلول النص ابتداءً، ويمكن هنا أن يقال بصورة أدق الظاهر الذي يقابله المؤول، وهذا استعمال المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والماتريدية ومن وافقهم.

وإذ يتبين هذان المرادان، فابن حزم إذ يأخذ بالظاهر في المدلول الأول فهو يصرح بإبطال الباطن ويصرح بقوله: "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه . . ."[١]، فهذا موقف ابن حزم من الأول نظرياً، وهو في الجملة يحققه في التطبيق العملي "التقرير ـــ الرد".

---

(١) الفصل (٢/٢٧٤) .

أما المدلول الثاني فابن حزم وإن كان يجعل الأصل هو الظاهر لكنه يعترف بالتأويل بمعنى أنه يعترف بالظاهر والمؤول في نفس الأمر، وهذا من اضطراب الحال عند ابن حزم ومما يؤكد ما تقدم ذكره أن الظاهرية اصطلاح محض عند ابن حزم، وليست مفهوماً شرعياً منضبطاً.

وابن حزم هنا يعتبر التأويل اعتباراً قوياً، فابن حزم لا يقول: إن التأويل الذي يخالف الظاهر يكون باطلاً، فهذا لا يقع لابن حزم القول به ولا يمكنه؛ لأن التأويل هنا اصطلاح كلامي: صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة، أو بعبارة أخرى: صرف اللفظ عن ظاهره إلى نفيه ـــ مؤوله ـــ لقرينة[1].

والتأويل وإن جاء ذكره في الكتاب والسنة، فإنه لم يرد بهذا الاصطلاح الذي ذكره المتكلمون ومن وافقهم من أهل الأصول والنظر وابن حزم تبع لهؤلاء في هذا، وذلك أن التأويل في الكتاب والسنة وكلام السلف يراد به:

التفسير والبيان، ويراد به الحقيقة التي يؤول إليها الشيء في نفس الأمر وهذا هو التأويل في لغة القرآن[2]، ومن هنا يقع ظهور نتيجة محصلها: أن لفظ "الظاهر ـــ والتأويل" ألفاظ فيها اشتراك في الاستعمال ومن هنا وقع الوهم فيها كثيراً.

ويتحصل من هذا أن المنهج الذي رسمه ابن حزم تجاه النص ـــ والمتمثل في "اعتبار الظاهر وإبطال الباطن" ـــ محصله اعتبار الظاهر الذي لا يقبل التأويل، وترك الظاهر بالتأويل المبني على نص أو إجماع أو برهان فهذه الطريقة التي رسمها ابن حزم من جنس طرق المتكلمين، وهي اصطلاح بمعنى أنها ليست طريقة شرعية ولا يؤثر وقوع الاشتراك في لفظ الظاهر والتأويل على هذا الأمر.

وإذا تأملنا وجدنا ابن حزم بنى هذه الطريقة بناءً نقدياً، فهو يوجب الظاهر لمّا تكلم الباطنية بلزوم الباطن وإبطال الظاهر، وكان ما ذكروه من الباطن لا يمكن إرادته ولو أن ابن حزم حقق الرد على مثل هؤلاء لبين أن ما ذكروه ليس باطن النص، بل

---

(١) الفتاوى (٣٢/٥ ، ١٧٠ ـــ ١٧٢) .

(٢) الفتاوى (٥٥/٣) .

ليس للنص باطن يخالف الظاهر.

وفي النوع الثاني: يشارك ابن حزم المتكلمين في اعتبار التأويل وترك الظواهر التي تحتاج إلى تأويل، وابن حزم هنا يطوع هذه الظواهر لنظرية "التأويل" فيجعل التأويل مهيمناً على النص، فلا يعمل بالظواهر إلا إذ علم عدم قبولها للتأويل، وهذا اعتراف كبير من ابن حزم بنظرية "التأويل" التي وضعها المتكلمون، خاصة أن ابن حزم يجعل التأويل نتيجة لتأثير نص أو إجماع أو برهان، فهذه المؤثرات الثلاثة يتحصل تأثيرها على الظواهر عند ابن حزم وهنا مقامان:

المقام الأول: تأثير "النص ــ والإجماع"، وابن حزم هنا يجعل التأثير تأثيراً ظاهرياً بمعنى أنه يحصل تأثير نص على آخر تحصيلاً ظاهرياً "لفظياً" وكذا في الإجماع، فمثلاً يدعي ابن حزم أن الإجماع عند الصحابة والتابعين منعقد على إبطال تعليل أفعال الباري وأحكامه؛ لأنه لا يجد أحداً من الصحابة والتابعين صرح بلفظ "تعليل الأفعال ــ تعليل الأحكام"[١].

المقام الثاني: تأثير البرهان، فابن حزم هنا يجعل النص محكوماً بالبرهان، والبرهان عند ابن حزم محصله الدلائل التي يحصلها العقل تحصيلاً ضرورياً في هذا المقام، وابن حزم هنا يحصل كثيراً من المقالات تحصيلاً برهانياً، ويكون في نفس الأمر ليس كذلك وسيأتي شرح ذلك في موضعه[٢].

وبهذه الطريقة الإصطلاحية التي رسمها ابن حزم في أصول الدين وقع له ما وقع من الاضطراب والتناقض خاصة في المدلول الثاني للظاهر الذي هو مقابل المؤول، فهذا النوع وقع فيه الخلاف بين أهل السنة الذين تكتموا بهذا وبين المتكلمين، وأطلق من أطلق من أهل السنة الأخذ بالظاهر، وأطلق المتكلمون الأخذ بالتأويل، ولهذا صار يضاف للسلف الأخذ بالظواهر، وللمتكلمين القول بالتأويل، كما يذكر ذلك طائفة من المتأخرين كأبي المعالي في الرسالة النظامية وغيره، وسيأتي في ذكر المذاهب في الصفات.

---

(١) الأحكام لابن حزم (٥٦٢/٨) .

(٢) في الفرع السادس من هذا المبحث .

وهنا يفرق بين عناية ابن حزم بالعمل بالنص، وهو في هذا متابع لأهل السنة والحديث وبين الطريقة التي رسمها لذلك، فهي طريقة ليست سلفية فضلا عن كونها قرآنية نبوية محضة، أي مصرحا بها في النصوص.

فهذا ما يمكن قوله تجاه نظرية ابن حزم تجاه النص، ثم هذه النظرية التي وضعها ابن حزم وهي في أسسها "ظاهر النص ــ الباطن ــ التأويل" اصطلاحية كما تقدم، هي أيضا اصطلاحية في التطبيق، بمعنى أن ثمت تفاوتا في تنظير ابن حزم وتطبيقه، والتطبيق يعتمد على المؤثرات التي جعل ابن حزم ظاهر النص محكوما بها، فالنص وإن كان ابن حزم يحدده تحديدا صريحا "بالكتاب والسنة" إلا أن المدلول الذي يوجب تأويل النص الآخر عن ظاهر يفهمه ابن حزم فهما خارجا عن النص، إذ ليس من الممكن في النظر: أن ظاهرا يصرف ظاهرا كما يلتزم ابن حزم، وإنما النص يفسر النص فهذا معروف عند كافة العلماء والنظار، ولهذا لا تجد في كلام ابن حزم عند التطبيق العملي "التقرير ــ الرد" أنه صرف ظاهرا بمحض ظاهر آخر، فإن هذا يستلزم الدور ولا بد وإنما يصرف ابن حزم ظاهر نص بنص آخر فهمه فهما عقليا من جهة تفصيله، والنص الذي صرف النص الآخر به دل دلالة مجملة، ولهذا فابن حزم يستعمل لهذا في التطبيق: "صرف النصوص المفصلة بالنصوص المجملة"، فمثلا: فصلت في النصوص كثيرا الصفات فمن طرق تأويلها عنده صرف ظواهر هذه النصوص بمثل قوله: **﴿ليس كمثله شيء﴾**[1]، **﴿هل تعلم له سميا﴾**[2]. . [3].

ومعلوم هنا أن هذه النصوص المجملة ليست صارفة في نفس الأمر لهذه الظواهر من جهتها هي، بل بالمقدمات العقلية التي ضبط بها معنى "التشبيه، والمثلية، والشيء" وهلم جرا، وهذه طريقة المعتزلة ومن وافقهم في مثل هذا، فإنهم يضمنون هذه النصوص المجملة الدلائل العقلية التي يقررونها ليتحصل لهم تحقيق طريقتهم بالعقل والشرع ويجعلون هذه المجملات هي المحكمات ويجعلون نصوص الصفات الثبوتية هي المشتبهات المؤولات.

---

(١) الشورى: آية ١١.

(٢) مريم: آية ٦٥.

(٣) الفصل (٢/٣١٠ ــ ٣١١) .

وكذا ما يذكره ابن حزم في المؤثر الثاني "الإجماع" فابن حزم يختار أنه "لا إجماع إلا إجماع الصحابة ... وأما كل عصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم ..."(١).

وهنا لا يقع لابن حزم مثال من ظاهر النصوص أجمع الصحابة على ترك ظاهره في نفس الأمر، وإنما يتحصل لابن حزم تطبيق هذا بأحد طريقين:

إما أن يدعي إجماعا وهو ليس كذلك، وإما أن يدعي ظاهر النص ما ليس هو ظاهر النص في نفس الأمر، بل حتى على طريقته أحيانا، بل يحصل هذا الظاهر بطريقة متكلفة، ولهذا كثيرا ما يصحح ابن حزم مقالاته بدعوى الإجماع وهو ليس كذلك في نفس الأمر، وابن حزم يعيد الإجماع للنص، فكل إجماع فهو منقول عن نص كما يقول ابن حزم(٢)، وهذا مقام دخله بعض الإجمال والاشتباه عند كثير من أهل الأصول.

وأما البرهان الذي هو المؤثر الثالث عند ابن حزم، فابن حزم يحصله تحصيلا سابقا على النص وهو بهذا يجعل البرهان هو المفسر لدلالة النص أو هو المعين لما هو ظاهر النص، ولهذا يقرر ابن حزم أن ظاهر النص ما يعلم أنه ليس هو ظاهر النص في نفس الأمر؛ لأنه يقرر ذلك تقريرا برهانيا، وهذا يأتي له تفصيل فيما بعد.

بقي هنا الإشارة إلى مسألة في هذا الباب: وهي قول ابن حزم في ما يفيده خبر الآحاد، يقول ابن حزم بعد ما يفصل القول في أقسام الأخبار: "قال أبو محمد: قال أبو سليمان والحسين بن علي بن الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي وغيرهم إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا وبهذا نقول..."(٣).

وهنا ابن حزم يرى أن خبر الواحد يحتج به في الأصول والفروع وأنه يوجب العلم والعمل، والقول فيما يفيده خبر الواحد من مسائل النزاع المشهورة بين أهل الحديث والفقه والأصول والنظر والكلام، والخلاف فيها مشهور بين أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، والتحقيق فيها أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتف به من القرائن ما

---

(١) الأحكام (٥٣٩/٤) .

(٢) الأحكام (٦١٢/٤) .

(٣) الأحكام (١١٢/١) .

يدل على ذلك، وهذا هو الذي اعتمده المحققون من أصحاب الأئمة، وهذه القرائن التي تحتف به متفاوتة في القوة، والمقصود أن الجمهور من أصحاب الأئمة يقولون: إن خبر الواحد يفيد العلم في حال ما، وإن كانوا قد يختلفون فيما يقتضي ذلك من القرائن كما يذكر ذلك أصحاب أبي حنيفة كأبي بكر الرازي، والسرخسي في كتبهم عن أصحابهم، ويذكره القاضي أبو يعلى وابن أبي موسى وأبو الخطاب من أصحاب أحمد وكذا مثله في كلام أصحاب مالك والشافعي وهو قول طائفة من حذاق المتكلمين كإبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة وأبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك من الأشاعرة.

وأخص من تكلم بمخالفة ذلك من أصحابهم القاضي أبو بكر بن الطيب وأبو المعالي والغزالي، ومن تبعهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي، والأول هو المعروف في مذهب مالك والشافعي وأحمد عند محققي أصحابهم، وهو مذهب داود بن علي وعمل السلف عليه، وفي الجملة فهذه مسألة واسعة، وهذا محصل ما ذكر المحققون فيها[1].

الفرع السادس: موقف ابن حزم من العقل في أصول الدين بين النظرية والواقعية.

يعتمد ابن حزم على مصدرين في الاستدلال في أصول الدين:

أحدها: النص وهو عند ابن حزم الكتاب والسنة المتواترة والآحاد.

الثاني: البرهان ويحده ابن حزم بقوله: "كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء"[2]، ويفرق ابن حزم بينه وبين الإقناع: "والإقناع قضية أو قضايا أنست النفس بحكم شيء ما دون أن توقفها على تحقيق حجة و لم يقم عندها برهان بإبطاله"[3]، ومحصل ذلك أن البرهان يفيد اليقين والعلم كما أن النص يفيد العلم كما تقدم.

وابن حزم يعتبر أن بين النص والبرهان توافقا، ولما كان كذلك فما يقع على غير

(١) الفتاوى (١٨/٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ ــ ٥١) ، مختصر الصواعق (٤٥٣ ــ ٤٨٤) .

(٢) الأحكام (١/٤١) .

(٣) الأحكام (١/٤١) .

ذلك يتأول عنده النص حتى يوافق البرهان؛ لأن البرهان لا يقبل التأويل، ويبطل ابن حزم القول الذي يعتمد في المعرفة على محض الخبر دون اعتبار للبرهان: "الدليل العقلي اليقيني"، يقول ابن حزم: "قال أبو محمد: قال قوم: لا يعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بقول إمام، وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه الآن منذ ما عام وسبعين عاما معدوم المكان. . .وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بالتقليد واحتجوا في إبطال حجة العقل . . ."[1]، ثم عرض ابن حزم بتفصيل ردا على من أنكر حجية العقل.

واعتبار ابن حزم لحجية العقل مذهب شائع قبله في كثير من الطوائف، بل جماهير الطوائف والتراع بينهم في قدره ومحله، فهو بهذا القدر الكلي ليس له اختصاص وإنما الاختصاص الذي يهم معرفته عند ابن حزم يتمثل في أمرين:

الأول: مفهوم الدليل العقلي "البرهان" عند ابن حزم.

الثاني: أثر الدليل العقلي في التطبيق عند ابن حزم.

أما الأول: فيقرر ابن حزم نظريته العقلية وحدودها بقوله: "اعلم أن كل معرفة كل عارف منا بما يعرفه وهو علمه بما يعلم ينقسم قسمين: أحدهما أول والثاني تال فالأول: ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء . . . الثاني من هذا القسم الأول: هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد . . . وما أشبه ذلك، وهذا فلا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك . . . وإنما هو فعل الله في النفس وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة، ولا تجد عنها محيدا البتة . . . وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود و لم نره . . . بل من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها، وإليه ترجع جميع البراهين، وإن بعد طرفها على ما قدمنا لك من

---

(١) الأحكام (١٧/١) .

نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدا وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعها حتى تقف راجعا عند هذين العلمين الموهبين عن الأول الواحد وبطوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك، إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة التي أوجدنا بها السبل إلى النسبة بالملائكة الذين هم أفضل خلق خلق. . . وبهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقا واحدا. . . وبها عرفنا صدق المرسلين. . . ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا. . .فهذا جملة الكلام في القسم الأول، وأما الثاني: فهو الذي ذكرت لك آنفا أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس، إما من قرب وإما من بعد وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات . . .واعلم أنه لا يعلم شيء أصلا بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدع علما وليس عالما وإن وافق اعتقاده الحق. . ."[1].

هكذا يضع ابن حزم أسس النظرية العقلية ويبين ضرورتها، وإفادتها لليقين، ولهذا يطلق على هذا "البرهان".

وابن حزم يرتب هذه النظرية العقلية ترتيبا منطقيا أرسطيا، ويضع في هذا رسالته "التقريب لحدود المنطق"، ومن هنا يمكن معرفة التمييز في النظرية العقلية التي وضعها ابن حزم، فابن حزم أخذ المنطق الأرسطي وتعلمه وأعظم الثناء على كتب أرسطو طاليس، وابن حزم كغيره من الإسلاميين في الجملة أخذوا هذا عن طريق الترجمة، بل إن ابن حزم لعنايته بالمنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية كما ذكره الإمام ابن تيمية[2].

ويقدم ابن حزم في أول كتابه "التقريب لحدود المنطق" ببيان أهمية هذا العلم وضرورته، ومن المعلوم أن السلف لم يشتغلوا بهذا العلم، وابن حزم سلفي الاتباع

(١) التقريب لحدود المنطق (١٥٦ ــ ١٦٢) .

(٢) الرد على المنطقيين (١٣١ ــ ١٣٢) .

كما يقرر، فيدرأ هذا الإشكال بقوله: "فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم. . .فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو، لكن لما نشأ جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية وضع العلماء كتب النحو . . ."[1].

فبهذا يدفع ابن حزم هذا الإشكال، وهو هنا يعتبر المنطق ضرورة للمعرفة التي لا تعرف إلا به.

وبعد ما يذكر ابن حزم قيمة هذه الكتب التي وضعها الحكماء في المنطق يشرع بعد ذلك في رسم صور البرهان حسب ما عرفه وفهمه من المنطق الأرسطي ويبطل ابن حزم بعد ذلك بعض الصور من النظر التي شاعت عند المتكلمين وهي ليست برهاناً أرسطياً كما يفهم ابن حزم، فيقول: "ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً: فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس" . . ."[2]، ثم أبطل القياس بطريقة مبنية على المثال ، ثم قال: "واعلم أن قوماً غلطوا في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتسب، إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه فسموا فعله في هذا الباب باسم آخر وهو أن سموه: "الاستدلال بالشاهد على الغائب" وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق . . ."[3].

والقياس هو أخص ما عنى ابن حزم بإبطاله في العقليات كما أبطله في الشرعيات وابن حزم هنا يبطل قياس التمثيل ويصحح قياس الشمول ويجعله هو الدليل البرهاني وهذا من مقامات النزاع بين الطوائف، فطائفة من أهل المنطق يقولون بمثل قول ابن

---

(١) التقريب لحدود المنطق (٣) .

(٢) التقريب لحدود المنطق (١٦٣) .

(٣) التقريب لحدود المنطق (١٦٦) .

حزم، وطائفة ينفون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات، وهذا قول أبي المعالي وأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، وطائفة يثبتون قياس التمثيل في العقليات دون الشرعيات وهذا قول أئمة الظاهرية داود بن علي وأمثاله، وقول كثير من المعتزلة كالنظام وطائفة من الإمامية.

وكثير من هؤلاء يجعلون هذا هو القياس حقيقة أما قياس الشمول فهو مجاز والجمهور من الطوائف يصححون هذا وهذا، ويقولون: إن كليهما قياس حقيقة، وإنّ كليهما يفيد اليقين تارة والظن أخرى، والمحققون من هؤلاء يقولون: إنهما متلازمان[1]، كما يقوله الإمام ابن تيمية ويعلل ذلك بقوله: "فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك الذي هو علة الحكم أو دليل العلة، أو هو ملزوم للحكم وهذا المشترك هو الحد الأوسط في قياس الشمول . . ."[2].

والمقصود أن ابن حزم وضع نظريته العقلية على ما فهمه وعرفه من المنطق الأرسطي وظن أن ما خالف ما اعتمده فهو ليس من البرهان وليس على أصول أرسطو.

وابن حزم وإن كان يُعَارَض من قبل أئمة الكلام وغيرهم في كثير مما ذكره هنا خاصة في إبطاله لكثير من الدلائل العقلية بدعوى خلوها من البرهان، مع أنه يعتمد ما هو مثلها أو دونها، ومع ذلك بقي للدليل العقلي "البرهان" عند ابن حزم أثر بين خاصة في الخطاب النقدي عند ابن حزم، فهو يعتمد على ما يذكره من البرهان في الجدل والرد على سائر المقالات المخالفة لما يعتقده ، ويستعمل هذا الدليل "البرهان" في إبطال مقالات الإسلاميين الذين خالفوا ما قرره واعتمده، ويعتمد على ذلك في إبطال مقالات اليهود والنصارى وغيرهم كما يظهر بسط ذلك في كتبه "الفصل" و"الدرة في الاعتقاد" و"الأصول والفروع" إضافة إلى رسائله وردوده.

وابن حزم في هذا العرض يبالغ فيما يراه برهاناً بل إنه يخرج عن حد القياس

---

(١) درء التعارض (٦/١٢٥ ــ ١٢٦) .

(٢) درء التعارض (٦/١٢٦) .

البرهاني الأرسطي كثيراً إلى صور يسميها برهاناً وهي ليست كذلك، ويكون ما يبطله من دلائل مخالفيه أصدق في الاعتبار العقلي وأقرب إلى البرهان مما يدعيه برهاناً، بل ربما أبطل ما هو يقين وبرهان في نفس الأمر بما يعلم فساده في صريح العقل كما وقع له ذلك كثيراً في باب صفات الباري سبحانه، فإنه خرج عن ظاهر النصوص حتى وقع في التأويل والتعطيل المقارب لقول الفلاسفة، والذي كثير من المعتزلة خير منه فيه بما ادعاه من البرهان الذي يعلم عند سائر الطوائف أنه ليس كذلك، حتى من يقول بمثل مقالات ابن حزم فإنهم يبنون ذلك على ما هو أقوى في النظر من الطرق التي يسلكها ابن حزم وإن كانت فاسدة عند التحقيق[1].

والحذاق من أئمة الكلام الذين عنى ابن حزم بإخراجهم عن البرهان يُعلم أنهم أحذق منه في هذا الباب، وهذا معروف وشائع، فإن أئمة المعتزلة الكبار وأئمة الأشعرية أعلم بالعقليات وطرقها من أمثال ابن حزم، ولهذا جاءت مقالاتهم في الصفات في كثير من الموارد أقرب إلى الدلائل النظرية من قول ابن حزم.

ومحصل ما يمكن قوله هنا: أن ابن حزم اصطلح على وضع تفاصيل النظرية البرهانية التي أودعها كتابه "التقريب"، فهذه النظرية في مسماها وأسسها الأولى: أرسطية ، وهي في تفاصيلها: اصطلاح من ابن حزم، وقد تقدم أن ظاهر النص: اصطلاح من ابن حزم أيضاً، فيتحصل من هذا أن منهج المعرفة والاستدلال رتبهما ابن حزم ترتيباً اصطلاحياً وإن كان يضيف أسس دلالة النص إلى "أهل السنة والحديث" ويضيف أسس دلالة العقل إلى "المنطق الأرسطي"، وعناية أبي محمد ابن حزم بنصرة هذه الطريقة "طريقة أهل الحديث" ونصرة "المنطق الأرسطي" معلومة إلا أنه يبقى هو الذي صاغ التفاصيل، ولهذا أصبحت النتائج عند ابن حزم يدخلها اضطراب كثير حتى في الأصول التي عرف أن ابن حزم حقق فيها كالصحابة، والإيمان، والأسماء والأحكام فإنه لا يثبت فيها على قول أهل الحديث تماماً، فما من أصل إلا وتضمن مقالات انفرد بها ابن حزم وفي الغالب أن خروجه يرتبه ترتيباً برهانياً كما يقول.

---

(١) انظر أمثلة لهذا في كلامه في الصفات ، الفصل (٢/٣١٠ ــ ٣٢٧) .

كما أن ابن حزم يجعل البرهان مهيمنا على ظاهر النص، فالظاهرية عند ابن حزم وإن كانت هي الأصل إلا أنه كما تقدم يقبل التأويل، إذ يدل على هذا البرهان، يقول ابن حزم: "قول الله عز وجل يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس"[1]، ولهذا رمي ابن حزم بأنه يقضي بالمنطقي على الشرعي، وذكر جوابا له عن هذا الذي أورد عليه[2].

فهذا محصل القول بأحرف من الإشارة والإجمال في مدرسة الظاهرية التي قررها ابن حزم في المعرفة وأصول الدين، ومع ما تقدم ذكره من أوجه الغلط والاضطراب في أصول ابن حزم ومقالاته في المعرفة والأصول، أو حتى في الفقه والشريعة إلا أنه مع هذا كله من أعيان العلماء الكبار المعروفين بالسنة والجماعة، وليس هو مع ما عنده من البدع المخالفة لمقالات السلف، بل وجماهير المسلمين من أعيان أهل البدع المعروفين بترك انتحال مذهب السلف، بل هو قوي التعظيم للقرآن والحديث والأثر، والتمسك بالسنة وعنده تعظيم متين لمذهب الصحابة والتابعين وكبار الأئمة مع ما له من سعة في الفقه والنظر، وقوة الديانة ونصر الإسلام والشريعة والسنة، وإنما حصل بعض التحصيل في أغلاط مذهبه لما وقع في شأنه من الالتباس لكثرة تعظيمه للسنة ومذهب السلف فليس هو ممن يسهل معرفة حاله كأعيان المتكلمين المضافين إلى مذاهب معروفة، وإلا فلست تراه ينتصر لطريقة محدثة يختص بها قوم من أهل البدع، أو علم محدث انتصارا مطلقا، وإن كان يقع له أثر في الطرق فيوافق من يصرح بمخالفته في نتائجه وربما شيء من مقدماته ودلائله، لكنه لا ينتصر لطريقة محدثة، بل انتصاره المعروف لمذهب أهل السنة والحديث، وحتى نصره للمنطق الأرسطي فإنه في مواضع يطعن فيما هو منه تارة بالتصريح وتارة بالحال، وهذا ربما قصد فيه أرسطو أو المترجمين.

---

(١) الفصل (٢٨٧/٢) .

(٢) انظر رسائل ابن حزم (٨٧).

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين

(موارده ، ومظاهره ، وآثاره)

بحث لنيل درجة الدكتوراه

الباحث
يوسف بن محمد بن علي الغفيص
المحاضر في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المشرف
فضيلة الأستاذ الدكتور
ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ في قسم العقيدة في كلية أصول الدين

١٤٢٢هـ

(الجزء الثاني)

الباب الثاني : أهم الأصول الكلية المشتركة التي انبنى عليها مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين .

الفصل الأول : أول واجب على المكلف .

المبحث الأول : أقوال أهل القبلة في أول الواجبات مجملة :

اختلف أهل القبلة في أول واجب على المكلف على أقوال مختلفة تفرعت عن مقالات لهم في الخلق والأفعال والتكليف هي من أخص موارد النزاع بين الطوائف، ومحصل الأقوال التي ذكرها أرباب الكلام وغيرهم من أصحاب السنة والجماعة والمائلين إليهم ستة أقوال:

القول الأول: أن أول واجب على المكلف شهادة ألاّ إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله، وهذا مذهب سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة أهل السنة والجماعة[1].

القول الثاني: إن أول واجب على المكلف المعرفة، وهذا أشهر مقالات المائلين عن السنة والجماعة من أئمة الكلام وهو قول طائفة من المعتزلة والزيدية، وقول كثير من الأشعرية، بل نسبه بعض متأخريهم إلى جمهورهم وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، وبه يقول طائفة من أصحاب أحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي من المائلين إلى هؤلاء المتكلمين أو شيء من مقالاتهم[2].

القول الثالث: إن أول واجب على المكلف النظر، وهذا قول طائفة من أرباب الكلام من المعتزلة[3] والأشعرية[4] ويحكى عن الأشعري القول به[5]، ومن أئمة

---

(١) درء التعارض (٧/٨ ــ ٨ ، ١١) ، الفتاوى لابن تيمية (١/٧٦) .

(٢) درء التعارض (٣٥٢/٧، ٣٥٣) (٣/٨ــ ٤)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢٧١/١)، شرح الجوهرة (٣٧)، شرح الطيب على توحيد ابن عاشر (٢٩٧/١)، التبصرة في أصول الدين للمقدسي (٦)، المواقف للإيجي (٣٢).

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة (٣٩)، المحيط بالتكليف (٢٨)، لعبد الجبار المعتزلي ورسالته في العدل والتوحيد (٣١٩) ، درء التعارض (٢٩٢/٥) (٣٥٢/٧ ــ ٣٥٣) .

(٤) انظر المواقف للإيجي (٣٢) .

(٥) انظر شرح الجوهرة (٣٧) .

أصحاب هذا القول القاضي عبد الجبار عمدة المتأخرين من المعتزلة فإنه بسط القول فيه في تصانيفه كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وبه يقول أبو إسحاق الاسفراييني من محققي الأشعرية(١)، ويوافق هؤلاء طائفة من أصحاب أحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي(٢).

القول الرابع: إن أول واجب على المكلف القصد إلى النظر وهذا قول ابن فورك(٣) وأبي المعالي(٤) وموافقيه(٥) فإنه من أخص من ينتصر لهذا القول من الأشعرية وهو قول كثير من المعتزلة(٦)، ويحكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني القول به(٧).

القول الخامس: إن أول واجب على المكلف أول جزء من النظر وأخص من تكلم بهذا القول من أئمة الكلام القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني(٨).

القول السادس: إن أول واجب على المكلف الشك، وهذا قول أبي هاشم الجبائي من المعتزلة وذويه(٩)، ولم يعرف القول به لأحد من أرباب الكلام قبله، وهو قول استلزمه طرد المذهب عنده.

فهذه الأقوال هي أصول مقالات أهل القبلة في هذا الباب، وإن كان طائفة من متأخري المتكلمين يحكون مقالات(١٠) تحصلت لهم من طرق مجملة وليست من الأقوال

---

(١) انظر شرح المقاصد (٢٧١/١)، شرح الطيب على توحيد ابن عاشر (٢٩٨/١)، شرح الجوهرة (٣٧)، إشارات المرام (٨٤) ، درء التعارض (٣٥٢/٧) .

(٢) انظر درء التعارض (٣٥٢/٧ ــ ٣٥٣) ، التبصرة للمقدسي (٦) .

(٣) انظر المواقف للإيجي (٣٢) ، شرح المقاصد (٢٧٢/١) .

(٤) انظر الإرشاد لأبي المعالي (٢٥) .

(٥) انظر المواقف (٣٢)، شرح المقاصد (٢٧٢/١) ، درء التعارض (٩/٨)، فتح الباري (٣٤٩/١٣).

(٦) انظر درء التعارض (٢٩٢/٥) ، (٣/٨) .

(٧) انظر المواقف للإيجي (٣٢) ، شرح المقاصد (٢٧٢/١) .

(٨) انظر النشر الطيب (٢٩٩/١) ، فتح الباري (٤١٩/١٣) ، شرح الجوهرة (٣٧) .

(٩) انظر درء التعارض (٢٥٣/٧ ، ٤١٩) ، المواقف (٣٢) ، شرح المقاصد (٢٧٢/١) ، النشر الطيب (٢٩٨/١).

(١٠) شرح الجوهرة (٣٧ ، ٣٨) ، النشر الطيب (٢٩٧/١ ، ٢٩٨) .

المحررة التي عرف أئمة أصحابها، ثم هذه المقالات المعتبرة التي تكلم بها أئمة المتكلمين المخالفين لأبي هاشم هي عند التحقيق من باب الخلاف اللفظي، فإن الأصل في هذا عند هؤلاء هو المعرفة، وهي واجبة وجوب المقاصد، ومن يقول من هؤلاء بالنظر فهو أول واجب وجوب الوسائل، ومثله قول من يقول أول جزء من النظر وهو محصل من انقسام النظر، وقول أبي المعالي وذويه مخرج على أن الإرادة تسبق النظر ضرورة فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة، وهذا المعنى قرره جماعة من أصحاب هذه المقالات ومخالفيهم كما ذكره أبو عبدالله الرازي في المحصل[1]، فإنه ذكره بعد حكاية مقالات الناس أن هذا خلاف لفظي كما ذكر ذلك الأيجي في المواقف[2] والتفتازاني[3] وغيرهم من المتكلمين[4]، وكما قرره الإمام ابن تيمية من أهل السنة والحديث[5].

---

(١) انظر المحصل للرازي (ص٦٥) .

(٢) انظر المواقف للإيجي (٣٢) .

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني (٢٧٢/١) .

(٤) انظر شرح الشيخ الطيب على توحيد ابن عاشر (٢٩٩/١) ، شرح الجوهرة (٣٨) .

(٥) انظر درء التعارض (٣٥٣/٧) .

المبحث الثاني: الأصل الذي تفرعت عنه مقالات المخالفين في أول الواجبات وبيان أن هذا من أصول المعتزلة القدرية، وكيف دخل هذا الأصل على الأشعرية وطوائف من المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين من مثبتة القدر:

القول بأن أول الواجبات النظر والمعرفة أو نحو ذلك من المقالات التي تقدم أنها ترجع إلى أصل واحد هو من المقالات التي كثر اضطراب المتأخرين من أرباب الكلام والمائلين إليهم أو إلى شيء من طرقهم من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة فيها، حتى صار طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم يحكون الخلاف في هذا الباب على هذا الوجه كما يقول أبو الفرج صاحب التبصرة: "فصل في أول ما أوجب الله على العبد المكلف، وفي ذلك وجهان لأصحابنا، أحدهما: أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته، والثاني: أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى . . ."[1].

فهذا القول وأمثاله يقع في كلام كثير من أصحاب الأئمة الأربعة، ويكون قول الواحد من هؤلاء "اختلف أصحابنا" يريد به من يشاركه في هذا الأصل من الخائضين في علم الكلام، وليس المراد في نفس الأمر أصحاب الإمام الذي يضاف هؤلاء إليه مطلقا، فإنه يعلم بالضرورة أن هذه المقالات ليست من مقالات الأئمة، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم من أئمة السنة والحديث، وأيضا ليست من مقالات أئمة أصحابهم بل جماهير أصحاب الأئمة يقررون خلاف هذا، ويحكون ما عليه الأئمة وجماهير المسلمين من سائر الطوائف، ومن أصحاب الأئمة من يحكي وجوب النظر عن عامة العلماء كما يذكره ابن الزاغوني من أصحاب أحمد، والمقصود أن سائر الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية يوجد في كلام كثير من متأخريهم تقرير ذلك، حتى أن بعض أعيان هؤلاء لا يحكي في الباب غير هذه المقالات[2].

وإذ كان هذا في هؤلاء مع ما لهم من الانتساب للسنة والجماعة وطريقة الأئمة ومخالفتهم لأئمة الكلام من المعتزلة، وغيرهم فقد أشكل هذا الباب على كثير من

---

(١) التبصرة في أصول الدين ت / الدوسري (٦ ــ ٧) .

(٢) درء التعارض (٧/٤٠٧) (٨/٣ ــ ٦) ، المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٣٣) .

متكلمة الصفاتية، وصار قولهم فيه يقع فيه من الاضطراب والتناقض ما هو معروف عند أصحابهم وغيرهم، حتى إن الواحد من هؤلاء يقرر من المعاني ما يعلم معارضتها لمثل هذه المقالات كما سيأتي بيانه مع ما يقع لبعض أعيان هؤلاء من حكاية الإجماع على وجوب النظر كما يقرر ذلك أمثال أبي المعالي فإنه قال في الشامل في أصول الدين: ". . .فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب ، ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح وما ثبت وجوبه قطعا ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به. . .وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب. . ." [1].

فهذه الطريقة هي طريقة أبي المعالي في كتبه الكبار، ويقع في كلامه في هذا الباب وغيره من القطع ما يعلم غلطه فيه، حتى إن له جملا قررها في مسائل من الصفات وغيرها يقطع بصوابه فيها، وهي مخالفة لقول أئمة أصحابه كالأشعري والقاضي أبي بكر وغيرهم ، فإنه من أخص الصفاتية تقلدا لطريقة المعتزلة فقد مال إلى طريقة أبي هاشم الجبائي مع ما عنده من المخالفة للمعتزلة في جملة الأصول.

وقوله فيما تقدم يريد به أن ثمت أدلة من القرآن تدل على وجوب النظر وأن مخالفيه يردونها بالتأويل الذي حكى إجماع المسلمين على بطلانه فيها، وهذا من فروضات أبي المعالي فإنه ليس في القرآن ما يدل على وجوب النظر على سائر المكلفين

(١) الشامل (١١٩ ــ ١٢٠) .

كما هي طريقته التي ينتصر لها، حتى يقال بإمكان تأويله أو منعه، وسائر ما في القرآن مما يذكره أصحاب هذا القول أمر مضاف مقيد، وليس في القرآن أمر مطلق كما سيأتي بيانه، والمقصود هنا أن من هؤلاء الصفاتية من يحكي الإجماع على وجوب النظر ويقرر لزوما لذلك كونه أول الواجبات، ويجعلون القول بوجوبه من القطعيات الثابت بالإجماع ودلالة العقول، وهذا معلوم البطلان عند سائر الطوائف كما سيأتي.

والقاضي الإيجي صاحب المواقف يقارب طريقة أبي المعالي فإنه قال: "المقصد السادس: النظر في معرفة الله واجب إجماعا، واختلف في طريقة ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى: **﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾**[1]، والثاني: وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[2].

وطائفة من هؤلاء كأبي عبدالله الرازي يجعلون وجوب النظر مبني على وجوب المعرفة ثم يجعلون المعرفة لا تحصل إلا بمثل هذا، ويجعلون ذلك هو المشهور عن النظار[3]، قال الرازي في المحصل: "المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر ، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب. . ."[4]، وهذه الطريقة يسلكها من تكلم في أول الواجبات على هذا الترتيب.

والصواب أن القول بأن النظر أو ما يستلزم سبقه أول الواجبات، وكذا القول بوجوب النظر على سائر المكلفين ليس قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، ولا قول سائر المتكلمين بل ولا جمهورهم، فالقول الذي قرره أبو المعالي ومن قارب طريقته حتى جعلوه من معاقد الإجماع، ومما يعلم ثبوته بالعقل ضرورة، وطريقته يعلم بطلانها

---

(١) يونس: آية ١٠١.

(٢) المواقف (٢٨ ، ٢٩) .

(٣) نقض التأسيس جمع ابن قاسم (٥١٦/١) .

(٤) المحصل (٦١ ، ٦٢) .

بالضرورة عند سائر الطوائف من أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين والصوفية والشيعة وغيرهم.

بل طوائف من هؤلاء يحكون الإجماع على عدم وجوب النظر على سائر المكلفين فضلا عن كونه أول الواجبات، أما السلف والأئمة فهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، وأجمعوا على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لا يؤمر بتجديد ذلك عقب بلوغه[1]، وأجمعوا على عدم وجوب النظر على سائر المكلفين، وطوائف من الشيعة والصوفية يحكون إجماعهم على عدم وجوب النظر وكونه أول الواجبات، بل تكلم كثير من أئمتهم بما يدل على إبطال هذه الطريقة أو عدم إفادتها لليقين، كما يذكره أبو حامد وغيره[2]، فمثل هؤلاء لا يقولون بالنظر الذي عناه المتكلمون والذي حقيقته "الاستدلال وترتيب الأدلة العقلية" كما ذكره أبو عبدالله الرازي طريقة للنظار في هذا الباب، بل إن بعض محققي الصوفية يبالغ في ذم هذه الطريقة، كما يقول أبو حامد في القسطاس المستقيم: "وقال لي: . . .فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس؟ أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم. . .فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحاشا أن أعتصم به، فإنه ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله تعالى أن يكفيني شره عن الدين فإنه صديق جاهل. . ."[3]، وإن كان أبو حامد يقع في كلامه تعظيم لما هو من جنس هذه الأقيسة التي بالغ في ذمها كما يذكر ذلك في مشكاة الأنوار، فإنه لما ذكر أصناف المحجوبين قال: ". . .القسم الثالث: هم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف منهم:

الصنف الأول: عرفوا معنى الصفات تحقيقا، وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات، وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات. . .الصنف الثاني: ترقوا عن

---

(1) درء التعارض (٨/١١) .

(2) انظر المنقذ من الضلال (٣١، ٤٨، ٥٦ـ ٥٧).

(3) القسطاس المستقيم (٣) .

هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السماوات كثرة، وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكا وفيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب في الأنوار الحسية، ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن ملك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة، فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المحتوى على الأفلاك كلها، إذ الكثرة منفية عنه، الصنف الثالث: ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عبيده يسمى ملكا نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار الحسية، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك، ويكون الرب تعالى وجد محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة، ثم في تفهيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام لا يحتمله هذا الكتاب، فهؤلاء أصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة، وإنما الواصلون صنف رابع: تجلى لهم أيضا أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه. . .فتوجهوا من الذي يحرك السماوات ومن الذي أمر بتحريكها فوصلوا إلى موجود منزه عن جميع ما وصفناه من قبل. . ."[1].

فهذه الطريقة التي امتدحها أبو حامد وإن ذكرها على طابع الصوفية إلا أن جملة من مقدماتها مأخوذة عن الفلاسفة أصحاب القياسات، فإن أصل هذه الطريقة هي طريقة أرسطو طاليس وأتباعه المشائين ولذا كان المليون من هؤلاء كابن سينا وأمثاله يميلون إلى هذا الطريقة، ويعتبرونها وإن كانوا يقررونها على طريقة سلفهم بالأقيسة العقلية مع ما لابن سينا من الأخذ بطريقة الإشراق والعرفان، وهو أعلم من أبي حامد بطريقة المشّائين، بل إن أبا حامد قد ذم طريقة المشّائين في جملة من أصول مقالاتهم التي بنوها على هذه الطريقة التي يمتدحها أبو حامد هنا كما يذكر ذلك في رده على هؤلاء في تهافت الفلاسفة، وفي الجملة فأبو حامد كثير الاضطراب في هذه الأبواب وإنما يستقر على مجملات من القول، وهو عند التفصيل يأتي سائر المشارب، فله جمل من فضائل القول على طريقة أهل الحديث يقولها مجملة، ويتكلم في مواضع على طريقة

---

(١) مشكاة الأنوار (٣١) .

المتكلمين المحضة، وهي الغالبة عليه في رده على الفلاسفة ويتلكم في مواضع بما يشبه قول الفلاسفة ويعظم طريقة الصوفية ويجعلها منتهاه، ويستعمل طريقة الواقفية.

والمقصود أن الصوفية في الجملة لا يقولون بهذه الطريقة التي ذكرها بعض أئمة المتكلمين، في أن النظر واجب على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات على ما يعنونه بالنظر، والواحد من الصوفية وإن تكلم بالنظر فهم لا يريدون به طريق الأقيسة العقلية التي قصدها من تكلم في هذا من المتكلمين ــ متكلمة المعتزلة ومتكلمة الأشعرية ــ قال أبو الوليد بن رشد: "وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب . . ."[(1)]، وكذا الشيعة، فإن كثيرا من طوائفهم لا يقولون بهذا، وليس هو من أصول مقالاتهم، بل المعظمين للأئمة عندهم وغاليتهم لا يعتبرون هذه الطريقة أصلا وإنما تكلم بعض طوائفهم وأعيانهم بهذا اتباعا لطريقة المعتزلة الذين تلقى طائفة من متأخري الشيعة من الاثني عشرية والزيدية عنهم القول في القدر والصفات ووجوب النظر، وكذلك الفلاسفة المليون كثير منهم أو أكثرهم لا يقولون بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات على ما عناه المتكلمون، وهذا مشهور عند صوفية هؤلاء كابن عربي وابن سبعين والتلمساني وابن الفارض وغيرهم ، فهؤلاء وأمثالهم من المتفلسفة الإشراقيين كالسهروردي لا يعتبرون هذه الطريقة الكلامية، بل حتى من له عناية بالأقيسة كابن سينا فإنه وإن استعمل هذه الأقيسة إلا أنه يمتدح طريقة الاتصاليين وربما طعن في طريقة الأقيسة، وجعلها ليست طريقة برهانية ، بل هي من الطرق الجدلية.

وغلاة أصحاب الأقيسة من الفلاسفة المليين كأبي الوليد بن رشد ومن سلك مسلكه الذين يطعنون في طريقة الإشراق والعرفان والاتصال ويذمون أئمة هذه الطرق ومن اعتبرها من أصحاب الأقيسة كأبي نصر الفارابي وابن سينا وأمثالهم، فأبو الوليد بن رشد مع تصويبه طريقة النظر فهو يطعن في الطرق التي سلكها المتكلمون في هذا الباب

---

(1) مناهج الأدلة (١١٧) .

قال: ". . . فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة. . .وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[1] ثم ذكر أن طرق النظر اليقينية تنحصر في دليلي العناية والاختراع[2].

والمقصود أن هذا القول الذي يحكي أبو المعالي وذووه الإجماع عليه يعلم بالضرورة أنه ليس من معاقد الإجماع حتى الظني منها، بل إجماع كثير من الطوائف على خلافه كأئمة السنة والحديث، وطوائف من الصوفية، وطوائف من الشيعة وطوائف من أهل التعاليم، فهذه الأجناس يحكى الإجماع عندهم على خلاف ما ذكره من يدعي الإجماع على وجوب النظر، بل هذا القول ليس قولا تختص به طائفة وتنعقد عليه، فإن أصل هذه المقالة إنما حدث من كلام المعتزلة القدرية وبنوه على قولهم في القدر وجعلوه لازما له، فإن هؤلاء المعتزلة لما كان مذهبهم في أفعال العباد أن العبد يخلق فعله، ورتبوا الثواب والعقاب على أفعال العباد قالوا: إن العبد لا يثاب على ما يخلق فيه من الأمور الضرورية، قال القاضي عبد الجبار في المغني: "اعلم أن من قول شيوخنا رحمهم الله أنهما يجبان[3] على كل مكلف في وقت من غير اختصاص ويقولون: إنما يكونان لطفا إذا كان من فعل المكلف، فلا يجوز أن يضطر الله تعالى أحدا من المكلفين إلى المعارف . . . وسائر شيوخنا يقولون بأنه تعالى قادر على أن يضطر العباد إلى معرفته، ويخالفون في ذلك "النظام" رحمه الله وغيره، ممن يمنع ذلك ويعظمون الخطأ في هذا الباب. . .وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنه قال: إنه تعالى لو اضطر العبد إلى المعارف لما حسن منه أن يكلفه لأنه يكون القدر الذي يستحقه على أداء ما كلفه من الثواب يسيرا يجوز التفضل بمثله أو يقارب ذلك وهذا يوجب قبح التكليف خصوصا من يعلم أنه يكفر، فإذا بطل ذلك ثبت أنه تعالى

---

(١) مناهج الأدلة (١١٦ ــ ١١٨) .

(٢) انظر مناهج الأدلة (١١٨) .

(٣) يعني النظر والمعرفة .

لا يضطر أحدا من المكلفين إلى المعارف ، وربما مر في كلامه ما يدل على أنه يقول : لو أنه تعالى اضطر إلى المعرفة لكان يعرض المكلف لدون القدر الذي يجوز أن يعرضه من الثواب وهذا لا يحسن، وربما مر في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أنه تعالى لو كلف واضطر إلى المعارف لكان في حكم الملجئ للمكلف إلى أداء ما كلف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار، فإذا بطل ذلك وجب أن لا يضطرهم إلى المعرفة وأن يكلفهم ذلك، وقد اعتمد شيخنا أبو عبدالله رحمه الله في ذلك على أن قال: إنه تعالى لا يضطر أحدا إلى المعرفة، بل يلزمه فعلها؛ لأن المتقرر في العقل أن من يحمل المشقة في بعض الأفعال لكي يفعل غيره أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه، إذا لم يتحمل المشقة متى كانت صفة الفاعل في الحالتين واحدة، يبين ذلك أن من ربى ولده ليعلمه أو اشترى مملوكا ليؤدبه أو سافر سفرا لبعض الأمور أنه يكون أقرب إلى ذلك الفعل منه إذا حصلت هذه الأمور من غير تكلفة . . ."(١).

ولهذا لما ذكر القاضي عبد الجبار في رسالته في أصول الدين ما يجب على المكلف قال: "فإن قيل: ما الذي يجب على المكلف معرفته من أصول الدين؟ قيل أربعة أشياء: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. . . فإن قيل: ما العدل؟ قيل: العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة، أحدها: القبائح أجمع، وثانيها: تنزيهه عن ألا يفعل ما يجب من ثواب وغيره . . ."(٢).

فهذا يبين أصل هذه المقالة التي تقلدها كثير من الصفاتية من مثبتة القدر، فإنما ذكرها من ذكرها من المعتزلة طردا لقولهم في أفعال العباد، وجعلوها من لازم أصولهم القدرية التي ضمنوها أن العبد يخلق فعله، وأن الثواب والعقاب لا يقع إلا على فعل العبد، وعليه لا يصح أن تنبني أفعال العباد على ما ليس من فعلهم، فهذا أصل هذه المقالة ومأخذها، قال الإمام ابن تيمية: "القول الأول ـ يعني وجوب النظر ـ هو في الأصل معروف عمن قاله من القدرية والمعتزلة. . . وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك

---

(١) المغني (١٢/٥١٢ ـ ٥١٤) .

(٢) المختصر في أصول الدين والتوحيد تحقيق محمد عمارة (ص١٦٢) .

على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر، لا سيما القدرية منهم فإنهم يمنعون أن يثاب العبد على ما يخلق فيهم من العلوم الضرورية. . ."[1]. وإذا تبين أصل هذه المقالة وأنها فرع عن قول القدرية في القدر، ومحققوا هؤلاء كالقاضي عبد الجبار وأتباعه ومن حكى ذلك عنهم كأبي علي الجبائي وغيره يرون أن هذا لازم لقولهم في القدر وليس لامتناع حصول المعرفة بدونه، ولذا سلكوا في الرد على من قال: إن المعرفة تقع ضرورة طرقا معتاصة يعلم معارضتها من وجوه كثيرة، ولهذا التزم أبو هاشم الجبائي هذا المذهب عند التحقيق، فقال: إن أول الواجبات الشك، وهذا إنما بناه على سبق المعرفة الضرورية، فلا يمكن تحصيل المعرفة بالنظر إلا بطرق المعارض، فإن تحصيل الحاصل ممتنع.

ولما شاع القول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات في كلام أئمة المعتزلة القدرية دخل هذا القول في كلام أئمة الأشعرية، فحكى هذا القول عن الأشعري وقرره كثير من أئمة هؤلاء، ولما كان طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة من الحنابلة والمالكية والشافعية والحنفية يميلون إلى هؤلاء الصفاتية أخذوا ذلك عنهم مع أن هؤلاء الصفاتية من متكلمة الأشعرية وغيرهم، وهؤلاء الفقهاء الموافقين لهم في هذا الباب لا يقولون بأصول المعتزلة في القدر التي فرع من تكلم من المعتزلة هذا القول عنها، بل سائر هؤلاء من مثبتة القدر، بل الأشعرية ومن وافقهم يبالغون في إثبات القدر، حتى قارب قول كثير من أئمتهم الجبر الذي عليه أئمة الجهمية المجبرة، بل لازم مذهب الأشعرية الجبر المحض، وإن كان قولهم بالكسب يفارق قول الجهمية الجبرية مفارقة لفظية أو مفارقة لا تثبت عند التحقيق في الجملة، وإن كان لهم جمل يخالفون فيها الجبرية في المعنى.

والمقصود أن من تكلم بمثل هذه المقالات المأخوذة عن أئمة المعتزلة القدرية من مثبتة القدر يناقضون أصلهم في القدر، فإن الذي يقتضيه طرد القول بالقدر عند هؤلاء المثبتة إبطال الأصل الذي بنى عليه المعتزلة هذا القول، ولهذا لما تكلم الصفاتية المثبتة للقدر في مبناه عندهم، قالوا: إن الأصل في وجوب النظر دلالة الشرع خلافا للمعتزلة

---

(1) درء التعارض (٧/٤٠٧) .

الذين يستدلون بالعقل، قال القاضي الإيجي: "النظر في معرفة الله واجب إجماعا واختلف في طرق ثبوته فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول الاستدلال بالظواهر. . . الثاني: وهو المعتمد أن معرفة الله واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. . ."[1].

فهذا الطريقة التي ذكرها الإيجي عن أصحابه إنما لزمتهم؛ لأن هذا القول في أصله مبني على خلاف قولهم في القدر، ولهذا لما دخل على هؤلاء الصفاتية لم يتحقق لهم تمام ما ذكره المعتزلة في مبناه فإنه مبني على قول القدرية فاعتاضوا بهذه الطريقة التي يعلم عند سائر الطوائف بطلانها، فإن هؤلاء لا يعتمدون ما يدعونه من الظواهر عند التحقيق كما ذكر ذلك بعض حذاقهم كأبي المعالي فإنه قال: "وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات . . ."[2]. والمخالفون لهؤلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ممن يشاركهم في هذا يقولون ليس ثمة دليل من الكتاب أو السنة يدل دلالة مطلقة على وجوب النظر على سائر المكلفين حتى يقال: بأنه يقبل التأويل أم لا كما يذكره أبو المعالي، وإذا تحقق عدم ثبوت الدليل القاطع على وجوب النظر، فضلا عن كونه أول الواجبات من الكتاب والسنة عند سائر الطوائف ممن يقول بوجوب النظر على سائر المكلفين من مثبتة القدر ونفاته، فضلا عن مخالفيهم في هذا الباب، بقي القول فيما ذكره مثبتة القدر من الأشعرية وموافقيهم في تحصيل هذا القول بدلالة إجماع الأمة أظهر فسادا، فإن هذا القول لم ينعقد إجماع طائفة مختصة عليه، فضلا عن كونه إجماع سائر المسلمين، بل إجماع جمهور الطوائف المختصة من السلفية والصوفية والشيعة وأهل التعاليم وطوائف من المتكلمين على خلاف هذا، حتى المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة لم يذكروا فيها إجماعا لطائفتهم فضلا عن سائر المسلمين، فإن الخلاف في هذا محفوظ عند المعتزلة حيث كان طائفة من

---

(١) المواقف (٢٨) .

(٢) الشامل (١٢٠) .

المعتزلة المعروفين بأصحاب المعارف وعلى رأسهم أبو عثمان الجاحظ يقولون: إن المعرفة تحصل ضرورة بالطبع[1]، قال القاضي عبد الجبار في المغني: "فصل: في الطبائع عند أبي عثمان رحمه الله: اعلم أنه رحمه الله كان يقول في المعارف إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة، ويقول في النظر: إنه ربما وقع طبعا واضطرارا، وربما وقع اختيارا فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارا بالطبع وإذا تساوت وقع اختيارا. . ."[2].

فهذا المذهب الذي حكاه القاضي عبد الجبار عن أبي عثمان الجاحظ قول معروف عند المعتزلة وذكره من صنف في المقالات من غيرهم كالشهرستاني فإنه قال: "الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة . . . وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد . . ."[3] وخلاف هؤلاء مشهور.

وقد تصرف أبو علي الجبائي وأطال في الرد على هذا المذهب كما ذكر ذلك وحكاه بعض مصنفيهم[4]، وقد ذكر جملة من تفاصيل ذلك القاضي في كتبه[5] والخلاف عند المعتزلة ليس مما تفرد به أصحاب المعارف كما يدعيه بعض الأشعرية كأبي المعالي[6] والشهرستاني[7]، بل هو معروف عند هؤلاء وغيرهم كما يذكر ذلك أئمة المعتزلة، فإن أبا القاسم البلخي وأتباعه كانوا يقولون إن المعرفة تقع ضرورة وبنى ذلك على أصل: وهو أن ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا كما أنه

---

(١) انظر شرح الأصول (٥٥) ، المغني (١٢/٣١٦) .

(٢) المغني (١٢/٣١٦) .

(٣) الملل والنحل (١/٧٥) .

(٤) انظر المغني (١٢/٣١٦) .

(٥) انظر المغني (١٢/٣١٦ ــ ٣٤٦) ، شرح الأصول (٥٥ ــ ٦٠) .

(٦) انظر الشامل (١٢٠) .

(٧) انظر الملل والنحل (١/٧٥) .

ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة"[1]، وأبو القاسم البلخي هو من أعيان المعتزلة البغداديين وله اختصاص معروف.

والمقصود أن المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة لا يدعون فيها إجماعا عند طائفتهم، فضلا عن غيرهم مما يدل على فساد الطريقة التي سلكها من قال بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات، واحتج لوجوبه بالإجماع، فإنه إذا تحقق فساد دعوى الإجماع صار هذا القول ممتنعا على أصول هؤلاء، فإن هؤلاء الصفاتية كأبي المعالي وغيره من الأشعرية ومن يوافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة مخالفون للمعتزلة في أصولهم القدرية، بل حتى في جمهور المسائل التي ذكرها المتكلمون في باب القدر، وإن لم تكن من الأصول فيه، وإذا كان كذلك فأصول هؤلاء الصفاتية المثبتة للقدر، تدل على بطلان هذه الطريقة كما سيأتي، والدليل الذي اعتمدوه علم فساده عند سائر طوائف المسلمين حتى المعتزلة، فإن قيل: يمكن أن يكون مرادهم بالإجماع إجماع الأشعرية كما هو مشهور عند الطوائف في مقالاتهم، يحكون الإجماع ويريدون به في الجملة إجماع طائفتهم، قيل: هذا معلوم الفساد بالضرورة، فإن القول بأن النظر أول الواجبات، أو أنه واجب على سائر المكلفين ليس هو قول جميع الأشعرية[2].

قال الإمام ابن تيمية: "وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم بل هم متنازعون في ذلك، فقال الأشعري في بعض كتبه: "قال بعض أصحابنا: أول واجب الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام . . ." وقد تنازع أصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين هل هو من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات والذين لا يجعلونه فرضا على الأعيان منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم ومنهم من يقول: بل الواجب العلم وهو يحصل بدونه، كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعري وغيرهم كالرازي والآمدي وغيرهما . . ."[3]، وهذا

---

(1) شرح الأصول الخمسة (٥٥ ، ٥٧) .

(2) درء التعارض ، العقل والنقل (٧/٤٠٧) .

(3) درء التعارض ، العقل والنقل (٧/٤٠٧ ـــ ٤٠٨) .

الذي ذكره الإمام ابن تيمية ذكره بعض أعيان الأشعرية، قال أبو الحسن الآمدي في ذكر قول من قال بحصول المعرفة ضرورة: "إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر والاستدلال، بل أمكن حصولها بطريق آخر، إما بأن يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة، وإما بأن يخبره به من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات الصادقة، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها . . ."، قال في الجواب: "قولهم: لا نسلم توقف المعرفة على النظر، قلنا: نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر فالنظر في حقه غير واجب"[1].

فقد ذكر الآمدي أن المعتبر وجوب النظر على من لم تحصل له المعرفة إلا به وهذا غير ما ذكره أبو المعالي وأمثاله، وقال الشهرستاني في نهاية الأقدام: "القاعدة الخامسة في إبطال مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل، وقد قيل: إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى ، فمنها : تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها: تعطيل الصانع عن الصنع ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته، ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً ، ومنها : تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها، أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات، ولست أرى صاحب هذا المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير **﴿أفي الله شك فاطر السماوات والأرض﴾**[2]، **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن**

---

(١) ذكره الآمدي في أبكار الأفكار ، انظره بواسطة نقل ابن تيمية في درء التعارض (٣٥٦/٧) .

(٢) إبراهيم: آية ١٠.

خلقهن العزيز العليم﴾[1]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضرّاء ﴿دعوا الله مخلصين له الدين . .﴾[2]، ﴿وإذا مسّكم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه﴾[3]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك ـــ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"[4] ـــ ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد: ﴿ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا . .﴾[5]، وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة، وأنا أقول: ما شهد به الحدث دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات، فيرغب إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث، وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه في هذا التنزيل على هذا المنهاج. . .عرفت الأشياء بربي وما عرف ربي بالأشياء، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط، فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس..."[6].

وقال في مقدمة كتابه أيضاً: "قد أشار إليّ من إشاراته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات مسارح النظر . . .وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ولا شاهدة للفعل من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما كان الاضطرار والعجز أشد، كان اليقين أوفر وآكد . . . والمعارف التي تحصل

---

(١) الزخرف: آية ٩.

(٢) العنكبوت: آية ٦٥.

(٣) الإسراء: آية ٦٧.

(٤) رواه البخاري (١/٤٣١، ١٣٩٩)، مسلم (١/٥٧) رقم(٢٠).

(٥) غافر : آية ١٢.

(٦) نهاية الأقدام (١٢٣ ـــ ١٢٦) .

من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار في حال الاختيار"[1].

فهذا الذي ذكره الشهرستاني وهو من أعلم الناس بمقالات النظّار يدل على فساد دعوى الإجماع الذي يذكره أبو المعالي والإيجي وأمثالهم، كما يدل على بطلان ما ذكره بعض كبار متقدميهم من أن المعرفة لا تقع إلا بالنظر وأنه سبحانه لا يعرف ضرورة، وبهذا أوجبوا النظر كما يقول ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، فإنه قال:". . . وأن يعلم أن أول ما فرض الله عزّ وجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار. . ."[2]، وكذلك أبو عبدالله الرازي ذكر في كتابه نهاية العقول ما يدل على حصول المعرفة بغير النظر، فإنه قال: "العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون ضرورية، وإما ألاّ تكون فإن كانت ضرورية قلنا لا كلام لنا فيها، فإنا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تكون ضرورية. . ."[3]، وقال أبو إسحاق الاسفراييني: "من اعتقد ما يجب اعتقاده، هل يكتفي به؟ اختلف الأصحاب فيه: فمنهم من اكتفى به، ومنهم من شرط إقرار هذه العقائد بالأدلة"[4].

ومثل هذا كثير في مصنفات الأشعرية، فمن المتحقق أن القول بوجوب النظر على سائر المكلفين، فضلاً عن كونه أول الواجبات ليس إجماعاً لطائفتهم، بل هو أحد القولين عند هؤلاء والذي عليه كبار محققيهم عدم وجوب ذلك، وإن كان هؤلاء في الجملة يوجبونه تارة ويسقطونه تارة، بل إن أبا المعالي وهو عمدة من تكلم في هذا المذهب من الأشعرية على مثل طريقته التي يبنيها على الإجماع يقرر في بعض المواد عدم وجوبه على سائر المكلفين، وأيضاً فإن القاضي أبا بكر لم يكن يحكي الإجماع في ذلك.

والمقصود أن أبا المعالي رجع إلى طريقة محققي أصحابه، فإنه قال: "لم يكلف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام

---

(١) نهاية الأقدام (٤) .

(٢) الإنصاف (٣٣) ، ويسمى " رسالة الحرة " .

(٣) انظره بواسطة درء التعارض (٧/٣٥٥) .

(٤) نقله عنه ابن تيمية : درء التعارض (٧/٤٤٠) .

فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كلفوا الاعتقاد السديد مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمى مسم مثل هذا الاعتقاد علما لم يمنع من إطلاقه . . . وقد كنا ننصر هذه الطريقة زمانا من الدهر، وقلنا مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع. . .وهذا الاعتقاد الذي وضعناه لا يتميز في مبادئ النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاده الظان والمخمن"[1]، فهذا الذي ذكره أبو المعالي يشير به إلى مخالفة طريقته الأولى وإن لم يصرح بذلك.

وإذا كان ذلك كذلك تبين أن هذه المقالة بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات، أو أن المعرفة لا تحصل إلا به ليس إجماعا لطائفة من طوائف المسلمين البتة، وتبين أن جمهور المتكلمين على خلافه، فضلا عن أهل الحديث والصوفية والشيعة وغيرهم، وتبين أن هذه المقالة لم تتحقق بشيء من الأدلة السمعية أو العقلية وإنما التزمها من أحدثها من المعتزلة القدرية طردا لقولهم في القدر كما يذكر ذلك بعض نظارهم، فأخذها هؤلاء الأشعرية وغيرهم من متكلمة الصفاتية ومن وافقهم من الفقهاء عن هؤلاء مع ما عند هؤلاء الصفاتية من إثبات القدر بل كثير منهم يغلو في ذلك وهذا يدل على أن مثبتة القدر لا يمكن أن تصح هذه المقالة على أصولهم التي يذكرونها في هذا الباب، مع أن هذه المقالة وإن قيل إنها مبنية على قول القدرية، فإن التحقيق أنها ليست لازمة لهؤلاء القدرية، ولهذا كان بعض أئمة هؤلاء القدرية الكبار كأبي عثمان الجاحظ وأتباعه وثمامة بن الأشرس النميري وأتباعه وأبي القاسم الكعبي وأتباعه وصالح قبة وأتباعه وفضل الرقاشي وأتباعه فسائر هؤلاء المعتزلة الكبار يحكى عنهم أن المعرفة تقع ضرورة[2]، وبعض ذلك منصوص في كلام أعيان المعتزلة[3].

والمقصود أن الخلاف في وجوب النظر على سائر المكلفين معروف بين المعتزلة

(1) نقله عنه ابن تيمية : درء التعارض (٧/٤٤٠) .

(2) درء التعارض (٧/٣٥٣ ــ ٣٥٤) ، الملل والنحل (١/٧٥) .

(3) شرح الأصول الخمسة (٥٥ ــ ٥٧) .

وإذا كان هذا القول ليس بلازم عند التحقيق على أصول المعتزلة القدرية فعدمه على أصول المثبتة خاصة الكسبية الأشعرية أولى، بل تحققه على أصول هؤلاء الأشعرية ممتنع عند التحقيق، فإن الأشعرية في القدر يقولون بالكسب وهو من جنس الجبر عند التحقيق، كما ذكر ذلك بعض محققيهم كأبي عبدالله الرازي، وإذا كان كذلك فالذي تقتضيه أصول هؤلاء أن النظر لا يكون واجباً على سائر المكلفين، فضلاً عن كونه أول الواجبات، كما لا يصح على أصول هؤلاء القول بأن المعرفة لا تقع إلا بالنظر، ولهذا كان الجهم بن صفوان وهو من القائلين بالجبر الذي تقاربه الأشعرية في الجملة يحكى عنه: أن معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد؛ لأن العبد لا يفعل شيئاً[1]، ولهذا كان المحققون من هؤلاء مع ما يقع في كلامهم من القول بوجوب النظر يقولون: إن المعرفة تحصل ضرورة ، وهذا قول الأشعري[2] وحذّاق أصحابه كالشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم[3]، ثم هؤلاء فريقان، منهم من يقول بأن النظر لا يجب على من حصلت له المعرفة ضرورة، ومنهم من يقول هذا وهذا، ويكون في قوله اضطراب في هذا الباب، كما هي طريقة أبي عبدالله الرازي فإنه يقوي القول بأن المعرفة لا تحصل بغير النظر، ويجعل ذلك هو المشهور، وهذا الذي ذكره في المحصل، فإنه قال: "المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ـــ ثم ذكر المعارضة لهذا القول ـــ ثم قال: الجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى: ﴿قل انظروا﴾"[4]، مع أنه مال عن هذا القول في نهاية العقول[5].

والمقصود هنا بيان أن من يقول بأن المعرفة قد تقع ضرورة كما هو قول الأشعري

(١) درء التعارض (٣٥٤/٧) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) درء التعارض (٣٥٤/٧ ـــ ٣٦٢) .

(٤) المحصل (٦٣ ، ٦٤) .

(٥) انظره بواسطة درء التعارض (٣٥٥/٧) .

وأئمة أصحابه لا يمكنه أن يقول بوجوب النظر على سائر المكلفين، وإن كان الواحد من هؤلاء قد يقرر هذا تارة وهذا تارة ، وهذا تناقض واضطراب وقع فيه كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري وغيرهم، من أصحاب الأئمة الذين يقولون بقول جماهير المسلمين أن المعرفة قد تقع ضرورة ومع ذلك يحكون القول بوجوب النظر على سائر المكلفين أو أنه أول الواجبات، وهذا يقع في كلام طائفة من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، وهذه المسألة من حيث هي فيها ثلاثة أقوال للناس:

القول الأول: أن المعرفة تقع ضرورة فهي ابتداء يبتديها الله اختراعاً في قلوب المكلفين من غير سبب ومن غير نظر، وهذا القول يحكى عن كثير من أئمة الكلام والشيعة والصوفية وغيرهم، ويذكر ذلك عن بعض أعيان المعتزلة كصالح قبة وفضل الرقاشي ، وبنحو هذا قال الجاحظ فإنه يقول : إن المعرفة تقع ضرورة وتزيد بالنظر وليست عنده من التكليف، ويحكى نحو هذا عن ثمامة بن الأشرس النميري، وأبي القاسم البلخي[1]، وفي الجملة فهؤلاء وإن اختلفت أقوالهم في التفصيل إلا أنه تدل على مدلول واحد في الجملة هو المقصود هنا.

القول الثاني: أن المعرفة يمكن أن تقع ضرورة ويمكن أن تقع بالنظر، وتحصل عند كثير من هؤلاء بهذا تارة وبهذا تارة في المحل الواحد، وهذا القول في الجملة هو قول جمهور المسلمين من سائر الطوائف، وهو قول السلف وعامة أهل السنة والجماعة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم، كما ذكر ذلك من ذكره من الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية، وهو قول جمهور النظّار من سائر الطوائف[2]، قال الإمام ابن تيمية: "جمهور النظّار من جميع الطوائف يجوِّزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة كما هو قول الكلابية والأشعرية، وهو مقتضى قول الكرامية والضرارية والنجارية والجهمية وغيرهم، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد

---

(١) درء التعارض (٧/٣٥٣ ــ ٣٥٤)، المغني للقاضي عبد الجبار (١٢/٣١٦)، شرح الأصول الخمسة الشامل للجويني (١٢٠).

(٢) درء التعارض (٧/٣٥٥ ، ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤٤١) .

وغيرهم"[1]. ونظار هؤلاء لهم قولان في حصول المعرفة الضرورية بخرق العادة أم بما هو معتاد، وممن يقول بحصول المعرفة تارة بالضرورة وتارة بالنظر من أئمة الأشعرية أبو حامد والرازي والآمدي[2].

القول الثالث: أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وهذا قول طائفة من القدرية من المعتزلة وغيرهم، وليس هو قول سائر القدرية أو حتى المعتزلة منهم، بل هم متنازعون في ذلك، وهذا قول طائفة من الأشعرية كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني من متقدميهم، فإنه لما ذكر وجوب النظر بناه على أن المعرفة لا تحصل ضرورة، فإنه قال: "أول ما فرض الله عز وجل على جميع عباده النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة"[3]. وفي الجملة فهذا قول طائفة من الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة[4].

وفي الجملة فهذا أضعف الأقوال، والصواب الذي عليه جماهير المسلمين هو القول الثاني، وهو الذي دل عليه السمع والعقل، ولهذا لم يكن مع المخالفين لهؤلاء دليل من السمع أو من العقل يثبت عند التحقيق، بل القول الأول والقول الثالث إنما التزمها أئمة أصحابها لأصول استعملوها ظنوها تستلزم ما ذكروه، ولهذا كان ما يقع من الاستدلال على قولي المخالفين بمفصل الأدلة السمعية أو العقلية إنما يكون من قول موافقيهم الذين يخالفونهم في أصولهم، كما هو الشأن فيمن قال بوجوب النظر على سائر المكلفين من الأشعرية كأبي المعالي وذويه فإنه بنى ذلك على الإجماع الذي ادعاه[5]، وكما استدل أبو عبدالله الرازي بظواهر القرآن كما ذكر ذلك في المحصل[6]

---

(١) درء التعارض (٣٩٥/٧) .

(٢) درء التعارض (٣٥٤/٧) .

(٣) الإنصاف (٣٣) .

(٤) درء التعارض (٣٥٢/٧ ، ٣٥٣ ، ٣٩٥) .

(٥) الشامل (١٢٠) .

(٦) المحصل (٦٤) .

ولم يذكر الإجماع في هذا لكونه معلوم البطلان بالضرورة وإنما تقلده أبو المعالي وموافقوه كالقاضي الإيجي[1] لما انغلق عندهم إثبات دليل لما ذكروه.

فإن المعتزلة يستدلون لقولهم بوجوب النظر بالعقل، وهذا مما لا يصح عند الأشعرية فإنهم يقولون إنه ثبت بالسمع، ثم لهم طريقان: منهم من يحتج بالإجماع كأبي المعالي وذويه، ومنهم من يحتج بالظواهر القرآنية التي يدعون دلالتها على ذلك، وهذه طريقة أبي عبدالله الرازي ، وهنا مسألة يتحقق بها تمام المقصود هنا وهي: أن المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة، وقالوا إن النظر أول الواجبات، وأنه واجب على سائر المكلفين يقولون بالإيجاب العقلي، ولهذا حكى طائفة من النظار أنهم يوجبون النظر بالعقل كما ذكر ذلك أبو المعالي[2]، والرازي[3]، والأيجي[4]، ومن يقول: بأنه لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب الأئمة الأربعة[5]، فعلى هذا القول لا يتأتى القول بأن النظر أول الواجبات، بل يكون على هذا الترتيب ممتنعا وهذا مما يتبين به فساد هذه الطريقة التي سلكها الأشعرية ومن وافقهم في هذا الباب وهذا الذي ذكره هؤلاء وهؤلاء مبني على قولهم في التحسين والتقبيح، فإن هنا ثلاثة أقوال، والخلاف في هذه المسألة مما أشكل على كثير من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة، ولهذا كان كل قول من هذه الأقوال الثلاثة يقول به طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة:

القول الأول: أن الأفعال لا تتصف بكونها حسنة أو سيئة، بل هذه صفة إضافية ومعنى الحسنة المأمور بها، والسيئة المنهي عنها، وهؤلاء يقولون لا تثبت الحسنة إلا بالشرع، وكذلك السيئة، وعليه يقولون لا واجب إلا بالشرع، وهذا قول الأشعري وأتباعه، وقول طائفة من أصحاب الأئمة كالقاضي أبي يعلى وغيره من أصحاب أحمد.

---

(١) انظر الشامل (١٢٠) ، المواقف (٢٨) .

(٢) انظر الشامل (١١٥ ــ ١٢٠) .

(٣) انظر المحصل (٦٤) .

(٤) انظر المواقف (٢٨) .

(٥) درء التعارض (١٢/٨ ــ ١٣) .

القول الثاني: أن الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة وأن ذلك قد يعلم بالعقل وكما يثبت العقاب بالشرع فيمكن ثبوته بالعقل، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب الأئمة.

القول الثالث: أن الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يعلم قبل ورود الشرع إلا أن ذلك يقتضي الحمد والذم ولا يصح به العقاب، وهذا هو أصح الأقوال ودل عليه الكتاب والسنة وكلام السلف[1].

وكما تنازع النظار في المعرفة هل تقع ضرورة أو نظرا أو تحصل بهذا وهذا، فقد تنازعوا في وجوب النظر المفضي إلى المعرفة ولهم فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن النظر واجب على كل أحد وهذا قول طائفة من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية وبه يقول طائفة من أصحاب الأئمة .

القول الثاني: أن النظر لا يجب على أحد وهذا قول طائفة من المعتزلة والأشعرية وأصحاب الأئمة.

القول الثالث: أن النظر يجب على بعض الناس دون بعض فمن لم يحصل له الإيمان والمعرفة إلا به صار في حقه واجبا، ومن تحصل له ذلك بدونه لم يكن واجبا.

وهذا قول الجمهور من المتكلمين والفقهاء، وهو قول أئمة السنة والحديث وهو الذي دل عليه القرآن، فإن ما في القرآن من الأمر به والحث عليه لا يكون ابتداء في الخطاب لسائر المكلفين وإنما جاء في حق من لزم الجحود أو الشك ، كما في قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾[2]، وقوله: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون**﴾[3] فإن الآية الأولى هي عمدة من يستدل لوجوب النظر على سائر المكلفين بالأمر به، كما هي طريقة الرازي في المحصل مع مجيئها في سياق الرد على قوم التزموا الجحود والعناد

---

(١) درء التعارض (٤٩٢/٨ ــ ٤٩٤) .

(٢) يونس: آية ١٠١.

(٣) الأعراف: آية ١٨٥.

ولهذا قال سبحانه: ﴿**وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾، والآيات هنا هي الآيات الشرعية والكونية، وكذا قوله تعالى: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض . . .**﴾ فإنها ليست أمراً مطلقاً،بل هو حث لمن جحد الحق، ولهذا كان قبلها قوله: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنّم كثير من الجن والأنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[1]، وذكر سبحانه بعد ذلك قوله: ﴿**من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون**﴾[2].

وفي الجملة فهذا القول هو الذي عليه جماهير المسلمين كما ذكره غير واحد فيما حكاه ابن تيمية[3]، وقال أبو محمد بن حزم: "مسألة: هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل، قال: وذهب محمد ابن جرير والأشعرية إلا أبا جعفر السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل وإلا فليس مسلماً، وقال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال أو النساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . . . قال: وقالت الأشعرية: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ، وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه وقال بلسانه أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق وبرئ من كل دين سوى دين محمد ﷺ فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك"[4].

والمقصود بيان أن هذا قول جماهير المسلمين، وإن كان فيما ذكره ابن حزم ما يمكن معارضته فيه فإن محمد بن جرير الطبري لم يكن من قوله وجوب النظر بمثل ما ذكره ابن حزم، فإن هذا معلوم الفساد ضرورة، وابن جرير في تفسيره لما ذكر الآيات التي يحتج بها من يقول بوجوب النظر لم يذكر هذا المعنى، بل ذكر ما يدل على خلافه مما هو مأثور عن السلف في هذا الباب على ما دل عليه القرآن، وكذلك الأشعرية

---

(١) الأعراف: آية ١٧٩.

(٢) الأعراف: آية ١٨٦.

(٣) درء التعارض (٧/٤٠٥ ــ ٥٠٦) .

(٤) الفصل (٤/٣٥) .

فإن هذا القول ليس قول سائرهم إلا السمناني، بل الخلاف بين الأشعرية محفوظ في هذا الباب كما تقدم ، قال الإمام ابن تيمية: "وليس إيجاب النظر على النـاس هـو قـول الأشعرية كلهم، بل هم متنازعون في ذلك"[1].

ثم هؤلاء القائلون بوجوب النظر على سائر المكلفين من أصحـاب أبي الحسـن الأشعري ومن وافقهم من أصحاب الأئمة ورد عليهم إيمان عوام المسلمين والمعتمد عند الأشعرية القول بصحة إيمان العامة، بل حكى بعض أصحاب أبي الحسن الإجماع علـى ذلك عندهم، ثم اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: إنهم عارفون بالله محققون للنظـر إلا أن عبارتهم غير مفصِحة بالألفاظ المصطلح عليها، وهؤلاء يقولون: إن النظر متيسر على العامة ، وهذا قول جمهور هؤلاء كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما، والقول الثاني عند هؤلاء أن العامة مؤمنون وأنهم عصاة بترك النظر[2].

فهذا الذي قرره هؤلاء في هذا المسألة يتبين به بطلان إطلاق القول بوجوب النظر أو أنه أول الواجبات، فإن النظر الذي ذكره القدرية المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالـة يعنون به سلوك طريق الأعراض وأمثاله، وما يتبع ذلك من الأقيسة العقلية التي هي عنـد التحقيق ليست من مدارك العامة أصلاً، ولهذا ذكر بعض أصحاب الأشـعرية كـأبي عبدالله الرازي أنّ مرادهم بالنظر ترتيب الأقيسة العقلية[3].

وهذه المسألة للطوائف الموجبة للنظر فيها قولان: القول الأول: قول من يقـول إن أكثر العامة تاركون له، وهؤلاء طائفتان فغلاتهم يقولون: إن إيمانهم لا يصـح، وهـذا الذي يحكى عن أبي هاشم الجبائي وبعض رؤوس المعتزلة، وجمهور هـؤلاء يقولـون: يصح إيمانهم تقليداً مع كونهم عصاة بترك النظر، وهذا مبني على صحة إيمـان المقلّـد وبعض النظار يحكي هذا مذهباً لعامة الفقهاء وأهل الحديث، القول الثـاني: أن النظـر متيسر على العامة وهذا قول جمهورهم[4].

(١) درء التعارض (٤٠٧/٧) .

(٢) درء التعارض (٣٥٧/٧ ، ٤٤١ ـ ٤٤٤) .

(٣) نقض التأسيس المحقق (٥١٦) .

(٤) درء التعارض (٣٥٧/٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤) .

وفي الجملة فالقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات متعلق بمسألة القدر ولما كانت المعتزلة تنكر أن يكون الله خالقاً لأفعال العباد، ويقولون: إنما يحصل للعبد من الإيمان لم يحصل من الله تعالى، وليس لله نعمة على المؤمن، بل أعطى الكافر والمؤمن أسباباً واحدة رجح كل واحد بها أحد مقدوريه بلا موجب، ويقولون: إن الإيمان لا يحصل ضرورة، بل لا بد من الاكتساب في سائر ما هو إيمان ومعرفة، ويمنع هؤلاء حصوله ضرورة أو إلهاماً، والثواب عند هؤلاء مرتب على محض أفعال العباد، فلو وقعت المعرفة ضرورة امتنع حصول الثواب بها.

والمعتزلة هم أرباب الكلام وأئمته، فلما أخذ من أخذ من الصفاتية عنهم ما أخذه من الكلام دخل عليه شيء مما يتعلق بذلك، فإن الأشعري كان من أتباع أبي علي الجبائي وتلقى علم الكلام عنه وعن غيره، لكن أخذه عنه أظهر وأشهر، وكان أبو علي الجبائي من أخص القائلين بوجوب النظر، كما ذكره القاضي عبد الجبار بن أحمد ثم إن أبا الحسن لما ترك طريقة هؤلاء بقي عليه شيء منها فتكلم بما هو معروف عنه وناقض قول المعتزلة في القدر وقال بالكسب، بل بالغ في مناقضة قول القدرية في هذا الباب حتى مال هو وجمهور أصحابه إلى قول الجبرية، ومع ذلك بقي عند جمهور هؤلاء القول بوجوب النظر، وهو عند التحقيق من مقالات القدرية المعتزلة، ولا يقع على قول مثبتة القدر، ولهذا قال أبو جعفر السمناني أحد أئمة الأشعرية: "القول بوجوب النظر بقية بقيت في المذهب من مذهب المعتزلة"[1]، ولهذا قرر الأشعرية أصولاً مع ما يقوله كثير منهم من وجوب النظر، وكونه أول الواجبات، ولهذا كان هؤلاء يقولون لا واجب إلا بالشرع مع قولهم بوجوب النظر، ومن المعلوم أن الوجوب مقيد بالبلوغ فعليه: لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور عند هؤلاء، وكما حكاه ابن حزم عنهم فعلى هذا الترتيب يجب النظر عند البلوغ مع أن النظر متيسر قبل ذلك، ويمكن تحققه ومن المعلوم أن من ولد على الإسلام ونشأ عليه لا يمكن أن يقال فيه يجب عليه النظر

---

(١) درء التعارض (٧/٤٥٩ ــ ٤٦١) .

عند بلوغه، فإنه يكون من تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل ممتنع[1].

وهكذا من تكلم بمثل هذا من أصحاب الأئمة كطائفة من أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة الذين يقولون بوجوب النظر أو أنه أول الواجبات، فإنما تلقوا ذلك عن متكلمة الصفاتية الذين وافقوا المعتزلة في هذا الباب من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم، فلما كان لهؤلاء ميل إلى هؤلاء قالوا بمثل قولهم، وإذا كان هذا القول لا يتأتى على أصول الأشعرية القدرية فهو على قول هؤلاء الفقهاء كذلك بل هو أعظم، فإن هؤلاء يشاركون الأشعرية في مخالفة المعتزلة في القدر وإن كانوا أصوب في إثبات القدر من الأشعرية في الجملة، فهؤلاء الفقهاء كثير منهم يقول بما هو مأثور عن الأئمة بذم الكلام وطرقه، ومعلوم أن جمهور ما يذكره المعتزلة في هذا الباب هو من هذا النوع.

وإذا تبين أصل هذه المقالة القدرية وكيف دخلت على مثبتة القدر، فهنا مسائل جامعة في هذا الباب يحصل بها تمام المقصود بعضها تقدم الإشارة إليه.

المسألة الأولى: أن من يقول بالنظر من الأشعرية يقولون: حصول العلم عقيب النظر يقع بالعادة، وهذا مبني على قولهم في القدر فإن الأشعري وأصحابه لا يثبتون الأسباب المؤثرة في محالها، بل جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداءً، وليس ثمت أثر للسبب، بل العلاقة بين الحوادث المترتبة علاقة تعاقب محضة[2]، والمعتزلة يقولون: إن حصول العلم عقيب النظر يكون بالتوليد، وهذا مبني عندهم على كون العبد يستقل بالفعل، فالفعل الذي هو النظر يتولد منه فعل آخر هو العلم، قال القاضي عبد الجبار بن أحمد: "فصل في أن النظر يولد العلم، يدل على ذلك أن عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه؛ لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول؛ لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات، وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث، فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة فبحسبه من الوجه الذي

(١) درء التعارض (٨/١٢) .

(٢) المحصل (٦٦) ، المواقف (٢٧) .

بيناه، ويجب أن يكون حاله في أنه متولد عنه كحال سائر المتولدات، فلو لم تدل هـذه الطريقة على ما ذكرناه لم تدل على سائر الأدلة في إثبات التوليد . . ."[1].

وهذا الذي ذكره القاضي لا يدل على لزوم ذلك فإن هذا مبني على نفي كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، أما من يصحح ذلك من مثبتة القدر فلا يلزمهم ما ذكره هنا، ثم إن حصول الاعتقاد على طريقة واحدة لو صح لم يستلزم التولد، فإن المنازع يقول: إنه يمكن أن يكون بالعادة على طريقة واحدة، وهؤلاء المعتزلة يقولون: إن تذكر النظر لا يولد العلم، فاحتج بذلك بعض أصحاب الأشعري عليهم في مبتداه[2] وإن كان من هؤلاء من لا يصحح هذا الاحتجاج والإلزام كما هي طريقة أبي عبدالله الرازي في المحصل، وإنما احتج عليهم بما هو مقرر عند أصحابه من كون الأفعال من مقدور الله وخلقه[3].

فهذان القولان هما المشهوران عند أئمة الكلام من مثبتة القدر ونفاته، وقالت الفلاسفة: إن العلم يقع عقيب النظر بحسب استعدادات القوابل[4] وهذه طريقة ابن سينا وأمثاله ممن يقول بالفيض والإشراق، وهذا محل نزاع بين الفلاسفة المليين، وطريقة أبي الوليد بن رشد تقارب طريقة أبي عبدالله الرازي، فإنه مال إلى أن حصوله بالوجوب[5].

المسألة الثانية: أن يعلم أن الطرق النظرية تفيد العلم وإن كان لشيء يعلم ضرورة وأدلة ذلك نوعان:

أحدها: الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن، وهي دليل من حيث هي لا تدل على قدر مشترك بل عين وجود الموجودات مستلزم وجود الرب سبحانه، وما فيها من الصفات مستلزم لما يناسبه من صفات الله، فإن ما في الموجودات من التخصيص

---

(١) انظر المغني (١٢/٧٧) .

(٢) انظر المواقف (٢٧) .

(٣) انظر المحصل (٦٦) .

(٤) انظر المواقف (٢٨) .

(٥) انظر المحصل (٦٦) ، المواقف (٢٨) ، مناهج الأدلة (١١٩ ــ ١٢٢) .

مستلزم من حيث هو ثبوت إرادة الرب سبحانه، وكذا ما فيها من الإحكام مستلزم من حيث هو ثبوت صفة العلم، وإن كان ثبوت هذا وأمثاله يقع بما هو أظهر من هذه الطريقة.

الثاني: الأمثال المضروبة وهي القياسات، والقياس نوعان: قياس الأولى، وهذا مما ذكره الله في القرآن، وهو الذي يستعمل في صفاته سبحانه، والثاني: الأقيسة المطلقة أقيسة الشمول وأقيسة التمثيل، وهذه هي التي يسلكها أئمة النظّار من أهل الكلام وهي طريقة المتفلسفة[1]، وهي المخالفة للمنقول والمعقول.

المسألة الثالثة: حقيقة قول أبي هاشم الجبائي ومن معه بأن أول واجب الشك وكثير من الموافقين له في أصل القول يقرون بحصوله ولزومه وإن لم يقولوا بوجوبه والأمر به، وقول أبي هاشم مبني على أصلين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم، والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون عند النظر عالماً؛ لأن تحصيل الحاصل محال.

فهذان الأصلان كلاهما باطل، أما الأول فتقدم القول فيه، وأما الثاني: فغلط من جهة كون النظر نوعين: الأول: المتضمن طلب الدليل، فهذا يضاد العلم ويسبق بالجهل وهو في حال طلبه شاك، وليس هذا هو المقصود هنا، فإن المراد هو النوع الثاني، وهو النظر في الدليل لا في طلبه، وهذا النظر مقتضٍ للعلم ولا يستلزم سبق الشك أو مصاحبته كما هو ظاهر[2].

المسألة الرابعة: أن حصول المعرفة قد يقع لكثير من الناس مع توهمه أنه لم يحصل له ذلك، ويكون وقوعه بالضرورة وبأدلة نظرية توجب العلم، وهذا شأن يغلط فيه بعض جهلة المسلمين في مسائل من الشريعة معلقة بالنية، ويقع فيه في هذا الباب صنفان من الناس:

الصنف الأول: طائفة من الصوفية وأهل الإرادات والأحوال الذين قصروا باب المعرفة واليقين على أنواع من الكشف والعرفان التي لا تبنى في الجملة على ما يحصل به العلم والمعرفة من الأدلة والموجبات السمعية والعقلية، فضلاً عن كون بعض ما يقرره

(١) نقض التأسيس (٥١٨) .

(٢) درء التعارض (٧/٤١٩) .

العلم والمعرفة من الأدلة والموجبات السمعية والعقلية، فضلاً عن كون بعض ما يقرره هؤلاء يكون مع معارضته لطرق العلم النظرية معارضاً للفطرة وما يعلم ضرورة، وهذا يقع فيما يذكره غلاة هؤلاء كابن عربي وابن سبعين والتلمساني وغيرهم فيما ذكروه من تحقيق اتحادهم الذي هو غاية التوحيد عند هؤلاء، ومن المتحقق أن ما يسلكه هؤلاء لتحصيل هذا الاتحاد ليس مما يحصل به علم أو ظن، وهكذا سائر ما يقع لهم من المقدمات العقلية التي يذكرها هؤلاء كابن عربي في "فصوص الحكم" وابن سبعين في رسائله التي قرّر فيها الاتحاد ليست مقدمات معلومة بالعقل أو السمع، بل جمهور من تكلم في المقدمات العقلية من نظّار المسلمين يعلمون بطلان ذلك، وإن كان يقع لهؤلاء الاتحادية من تقرير مقدمات ذكرها بعض النظّار من غيرهم، لكن هذا النوع يكون جمهور النظّار على خلافهم فيه، ثم إن ما يذكرونه من الاتحاد لا يمكن تحصيله من هذه المقدمات، فإن هذا الاتحاد الذي قرره هؤلاء لا يمكن تحصيله بمقدمات يشتبه أمرها على أرباب النظر، ولهذا بنى ابن عربي مذهبه على أصلين:

الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم، وهذا من مقالات بعض أئمة المعتزلة والاثني عشرية، وهذه المقالة قيل: أول من تكلم بها أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي وتبعه عليها طائفة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن ماهيته ثابتة في العدم؛ لأن قبولها للقصد يستدعي ثبوت التمييز، والتمييز يستدعي ثبوتها من جهة ماهيتها، فهذه المقالة التي تكلم بها هؤلاء المعتزلة ومن وافقهم وإن كفّرهم بها بعض متكلمة المثبتة فإن هؤلاء القدرية يقرون بأن الله هو الخالق لوجودها، والمقصود أن هذه المقدمة لا يمكن تحصيل الاتحاد من جهتها عند أصحابها فضلاً عن غيرهم، فإن ابن عربي يجعل الأشياء متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بالحق من جهة وجودها، ولذا لزمه وجود كل ممكن، وليس هذا قول القدرية[1]، وابن عربي يقول: إن الوجود قدر زائد على الماهية ومن يخالفه في هذا من الاتحادية كالقونوي يبني مذهبه على التفريق بين الإطلاق والتعيين، وهذا أظهر فساداً فإن الوجود المطلق الذي لا يتعين لا حقيقة له ولا وجود له إلا في الأذهان وما ثمت في

(١) الفتاوى لابن تيمية (١٤٣/٢ ــ ١٤٤) .

الخارج إلا المتعينات، ولهذا كان قوله في هذا الوجه أفسد من قول صاحبه.

وابن عربي جعل أصله الثاني: أن وجود المتعينات نفس وجود الحق، أما التلمساني فلا يفرق بين الوجود والماهية ولا بين المطلق والمعين ولا يقول بالغيرية، ولهذا كان أحذق هؤلاء في هذا الإلحاد[1].

فهذا النوع الذي يذكره فلاسفة الصوفية أمثال هؤلاء، وكذلك ما يذكره الشهاب السهروردي وغيره من الإشراقيين يعلم مباينته للطرق التي توجب العلم وتحصله، وكذلك من كان أقرب من هؤلاء إلى طرق العلم والإيمان، كأبي حامد الغزالي فإنه يسلك في بعض كتبه ما يعلم أنه ليس مما يمكن تحصيل العلم من جهته، مع ما له رحمه الله من المعرفة بالطريقة الشرعية وإن كان معرفته بها بشيء من الإجمال فإنه يمتدح طريقة السلف ويقول في إلجام العوام: "اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين"[2]، وإن كان منتهاه في فهم طريقتهم هو القول بالتفويض[3]، وهو ما يعلم أنه ليس طريق السلف ولا منتهاه.

والمقصود أن أبا حامد مع هذا يقرر في بعض كتبه التي يجعلها هي منتهاه طريقة الصوفية، ويكون مذهبه في الإلهيات على أصول هؤلاء كما ذكر ذلك مفصلاً في مشكاة الأنوار، فإنه لما ذكر أصناف المحجوبين قال: "وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أيضاً أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه . . . فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر . . . إذ وجدوه منزهاً ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل، ثم هؤلاء انقسموا: فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره. . .ولكنه بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس . . . فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر، وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص، فأحرقتهم سبحات وجهه الأعلى وغشيهم سلطان الجلال . . .وذكرنا أنهم

---

(١) الفتاوى (٢/١٦٠ ــ ١٦٩) .

(٢) إلجام العوام ضمن رسائل الغزالي (٤٢) .

(٣) نفس المصدر السابق (ص٤٢ــ ٤٤).

كيف أطلقوا الاتحاد وكيف ظنوه فهذه نهاية الواصلين . . ."[1].

والمقصود أن هؤلاء الصوفية أهل الإرادات يقع لكثير منهم تطلّب حصول العلم والمعرفة بما لا يحصل به وصول إلى الحق في نفس الأمر، وإن كان من هؤلاء من يكون له من الأحوال والمعارف ما يعلم أنها من مقامات الإيمان والتقوى، كما يقع ذلك لكثير من الصوفية المنتسبين للسنة والجماعة، وأبو حامد يشارك هؤلاء من وجه وهؤلاء من وجه، بل حتى الصنف الثاني وهم أرباب النظر والكلام والأقيسة، فإنهم يسلكون في أصول الدين طرقاً نظرية لا توجب موافقة السمع، بل معارضته في كثير من الموارد كما هو الشأن في الطرق التي سلكها أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية التي عارضوا بها السمع، حتى صارت الدلائل السمعية لا توجب علماً على طريقة كثير من هؤلاء من جهتها كما هو معروف عند أئمة المعتزلة، وكذلك من مال إلى طريقتهم من أصحاب أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي، ولهذا ذكر الرازي في المحصل أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة، وذكر فيها عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه[2].

ومعلوم أن مراد هؤلاء بالمعارض العقلي هي الطرق التي يسلكونها والتي تلقوا مقدماتها من آثار السالفين أصحاب أرسطو طاليس وغيرهم من الفلاسفة قبله وبعده التي هي عند التحقيق ليست طرقاً عقلية، بل علوماً مختصة، إما تصورات أو تصديقات فإن الطرق العقلية التي إنما ثبتت وصح تحصيل العلم بها من جهة كونها عقلاً لا بد أن تكون مما يمكن قبول العقلاء لها ممن لهم نظر في هذا الباب، وحقيقة الأمر أن هذه المقدمات مختلف فيها بين نظّار المسلمين، فإن كل طائفة من الطوائف الكلامية تختص بمقدمات عقلية عند أصحابها يخالفهم فيها طوائف من النظّار بما هو من جنسها من الطرق العقلية، فضلاً عمن يعارض هؤلاء بالطرق السمعية كما يسلكه أصحاب السنة والجماعة وفضلاء المتكلمين المائلين إلى هؤلاء كأبي الحسن ومحققي أصحابه، ولهذا قرر المعتزلة مقدمات عقلية ذكرها أئمتهم كالقاضي عبد الجبار في "المغني" و"شرح

(١) مشكاة الأنوار ضمن رسائل الغزالي (٣١ ، ٣٢) .

(٢) المحصل (٧١) .

الأصول" وغيرها، وكما يذكره أئمتهم في رسائلهم أو فيما يحكيه أهل المقالات عنهم كما يوجد ذلك فيما يحكيه أبو الحسن الأشعري في المقالات والشهرستاني في الملل والنحل وأبو محمد ابن حزم في الفصل، وغير هؤلاء كأبي عبدالله الرازي في المحصل والاعتقادات وقبله عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، فهؤلاء يحكون عن المعتزلة من الطرق النظرية التي بنوا جملاً من كلامهم في الإلهيات والقدر عليها، وهي معارضة من جهة العقل نفسه عند مخالفيهم من النظّار، وهكذا الشأن في أصحاب أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي وغيرهم من أرباب الكلام، أو ما يذكره الفلاسفة المِلِّيون كأبي علي ابن سينا فإنه اعتمد في تقريره في الإلهيات وما حققه من نفي الصفات وقصر وجود الحق سبحانه على الوجود المطلق بشرط الإطلاق مما يعلم امتناعه في الأعيان، بل لا وجود له إلا في الأذهان، وقصر وصفه على السلوب والإضافات والمركبات، فهذا التوحّد الذي ذكره، بناه على مقدمات من النظر، كما يذكر ذلك في الشفاء والإشارات، وكذلك ما يذكره غيره من الفلاسفة كأبي الوليد ابن رشد الذي نهايته في التوحيد من جنس نهاية ابن سينا فإنهما جريا على ما يذكر عن أرسطو في الجملة، وإن كان ابن رشد شديد الوثاق به بخلاف ابن سينا فإنه يصدر من مشكاته ومشكاة غيره، ويميل في الحكمة المشرقية وفي بعض إشاراته إلى الطريقة الإشراقية الاتصالية الذي جعلها تماماً لفلسفته ويبني عليها قوله في الأحوال والإرادات ومقامات العارفين بخلاف ابن رشد فإنه يصير في هذه المقامات إلى جنس ما هو معلوم عند أهل الشريعة والكلام.

والمقصود هنا أن هؤلاء النظّار ليس لديهم في الجملة أصول من النظر مطردة التسليم بين طوائفهم، ولهذا كانت الطوائف الكلامية تعارض الفلاسفة الملّيين في كثير من طرقهم النظرية، بل ليس لهؤلاء طريق يختصون به في أصولهم إلا وأهل الكلام يعارضونهم فيه بطرق عقلية، وكذا الشأن في المتكلمين فما يختصون به من الطرق التي بنوا عليها مقالاتهم يعارضهم فيها هؤلاء الفلاسفة، والجمل الكبار التي يحكون التسليم بها عند عامة النظّار جمل مشتركة لا توجب معنى معيناً، ولهذا تذكرها كل طائفة في مقدماتها مع تعارضهم في النتائج، وكذلك الطوائف الكلامية متعارضة فيما بينها في

مقدماها مع تعارضهم في النتائج، وكذلك الطوائف الكلامية متعارضة فيما بينها كما تقدم وكذا الفلاسفة المليون، فإنهم مختلفون في كثير من مقدماتهم كما هو متحقق بين ابن سينا وابن رشد، بل حتى الطائفة المختصة من أرباب النظر والطرق العقلية يقع بينها من الخلاف فيما يدعي كل طائفة منهم أنه محض العقل، واختلاف المعتزلة فيما بينهم أمر مشهور في كتبهم وكتب المقالات كما يحكي اختلافهم الأشعري والشهرستاني والبغدادي وابن حزم وجماعة، وجملة ما يتفقون عليه وهي أصولهم الخمسة التي حكى غير واحد كابن الخياط في الانتصار إجماعهم عليها، فإنهم يختلفون في كثير من طرق تحصيلها، وكذا الشأن في أصحاب أبي الحسن الأشعري، فإن أبا المعالي من أئمة هؤلاء مال عن طريقة سلفه كأبي الحسن وأئمة أصحابه إلى ما هو من جنس طريقة أبي هاشم الجبائي وكذلك أبو عبدالله الرازي، وهو من أحذق متأخريهم أدخل جملاً من مقالات ابن سينا ومقدماته النظرية في المذهب، وهذا باب يطول تتبعه.

والمقصود في الجملة أنه ما من طائفة من الطوائف المخالفة للسنة والجماعة إلا وبينهم من التعارض والاختلاف في كثير من الدلائل والمسائل.

وأصل الكلام في هذه المسألة أن يعلم أن النفوس فيها من الإرادات والعلوم الفطرية ما يغفل هؤلاء عنها ويطلبون تحصيلها بطرق معتاصة، وتحصيل الحاصل ممتنع وإن كان يمكن الاستدلال عليه فهذا مدرك آخر.

قال الإمام ابن تيمية: "والعلم الحاصل لا تنضبط أسبابه، ومنه ما يحصل دفعة كالعلم بما أحسه، ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها، وكذلك حصول الإرادة . . . ومن عرف حقيقة الأمر تبين له أن النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية، وأن كثيراً من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعون في حصولها وتحصيل الحاصل ممتنع فيحتاجون أن يقدروا عدم الموجود ثم يسعون في وجوده، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه، وقد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما

فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب فيحصل لها معرفته ومحبته، والله تعالى فطر العباد على محبته ومعرفته . . ."[1].

المسألة الخامسة: أن يعلم أن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان فما فرض الله تعالى على سائر الخلق العلم والإيمان به لا بد أن يكون في نفس الأمر ممكنا لسائر المكلفين، وإن كان هذا النوع قد يدخل عليه بعض أرباب النظر والفلسفة ما يجعل إثباته من المشكلات، بل ربما صارت طريقة إثباته عند بعض هؤلاء من المحارات أو المحالات.

والمقصود أن الجمل الكبار التي فرض الله العلم والإيمان بها على سائر الخلق يمتنع أن يكون تحصيلها لا يكون إلا بطرق معتاصة، فضلا عما يقع فيها من الخلاف والتعارض بين أرباب النظر، وهذا معروف فيما سلكه هؤلاء في جمل من الأصول الكبار، وأما التفاصيل فإن ما يجب من العلم والإيمان، وإن كان المكلفون يشتركون في جنسه إلا أن قدر ما يجب يختلف باختلاف حال المكلفين ومقاماتهم في العلم والإيمان ولهذا لم يكن واجبا على كل أحد من المسلمين أن يسمع كل آية في القرآن ويفهم معناها، وإنما هذا من فروض الكفاية، ومن المتحقق أن في الكتاب والسنة من العلم ما لا يجب على سائر أعيان المسلمين علمه على التعيين، بل في آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من العلم والإيمان ما يمتنع أن يتماثل الناس في معرفته وتحقيقه، ولهذا فضل الله الرسل بعضهم على بعض، فقال سبحانه: ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات . . .**﴾[2]، فهذا النوع من العلم الإلهي هو من أخص مقامات التفضيل، وإن كان سبحانه يفضل بعضهم على بعض بأسباب أخرى، ولهذا قال سبحانه عن المؤمنين: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات**﴾[3]

---

(١) درء التعارض (٤٢٥/٧) .

(٢) البقرة : آية ٢٥٣.

(٣) المجادلة : آية ١١ .

وإذا كان هذا متحققاً في موارد الشريعة، علم ضرورة أنه في غيره من باب أولى[1].

المسألة السادسة: أن يعلم أن لفظ المعرفة والنظر فيها إجمال واشتراك، ولهذا لم يكن من الممكن تعيين طريق مختص من النظر تحصل به المعرفة، وإنما كلام الطوائف في وجوب النظر والمعرفة مستصحب هذا الإجمال والاشتراك، وإذا تكلموا في تعيين ذلك وقع في كلامهم اختلاف فيما يذكره أئمة المعتزلة من الطرق النظرية، يعارضهم في كثير منها كبار متكلمي المثبتة كأبي الحسن ومحققي أصحابه، واختلاف أرباب الكلام في طرق العلم النظرية أمر متواتر، ولهذا صار المحققون ممن يقول بوجوب النظر على الأعيان يقولون: إن المراد بذلك العلم الذي يقوم بالقلب بطرقهم المعروفة، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة أو دفع شبهة المعارض، وهذا قول جمهورهم، وطائفة من هؤلاء التزموا قول رؤوس القدرية الغالية من جهة كون العلم لا يحصل إلا بهذه الطرق النظرية المنظومة على البرهان، لكن هؤلاء مع ذلك يقولون بصحة إيمان العامة خلافاً للغالية ويفرقون بأن العامة لا يجب عليهم العلم، بل الاعتقاد السديد، وهذه طريقة أبي المعالي وإن كان لا يثبت على تحقيقها، فإنه قال: "لم يكلف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كلفوا الاعتقاد السديد مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمّى مسم مثل هذا الاعتقاد علماً لم يمنع من إطلاقه"، وقال: "وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر، وقلنا: مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة، فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع"، قال: "وهذا الاعتقاد الذي وصفناه لا يتميز في مبادئ النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمن"[2].

والمقصود أن اختلافهم في طرق النظر والمقصود منها أمر مشهور كما يذكر ذلك أئمة المتكلمة والمتفلسفة، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد اختلاف الطوائف في

---

(١) درء التعارض (٤٢٦/٧) .

(٢) نقله عنه ابن تيمية في درء التعارض (٤٤٠/٧).

طرق إثبات وجود الحق وأوليته[1]، وذلك أن الطرق التي ذكرها هؤلاء كثير منها مبنية على مقدمات فيها إجمال واشتراك، وما يذكرونه في منطقهم أن حصول المقدمتين في الذهن يوجب حصول النتيجة قضية مشتركة، ولهذا لم يلزم عند التحقيق ثبوت النتائج على هذا القدر، وبعض الكبار من هؤلاء كابن سينا يقول: إن حصول المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة، وأبو عبدالله الرازي في المحصل ضعف قول ابن سينا هذا، وأشار إلى تعذره، فإن ابن سينا يقول: لا بد من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية، والرازي يعارضه بأن الاندراج إما أن يكون مغايراً لهما فيكون مقدمة ثالثة، وإن لم يكن امتنع؛ لأن الشرط مغاير للمشروط[2]، والتحقيق هنا أن هذا من جنس الخلاف اللفظي، فإن هذا الاندراج يمتنع الانفكاك عنه، بل هو مصاحب والخلاف في لزوم التفطن له.

وهكذا قولهم: إن التصورات غير البدهية لا تُنال إلا بالحد، كما هو المشهور عند أرباب المنطق ومع ذلك فإن حذّاق هؤلاء يقولون إن من الألفاظ ما لا يقبل الحد كما ذكر ذلك ابن سينا في الموجود والشيء والضروري[3].

ومع هذا فإن هذه الألفاظ المقصودة هنا كالنظر والمعرفة والعلم والضروري والنظري ألفاظ فيها إجمال واشتراك وفيها خلاف محقق بين الناس، وكثير من الخلاف فيها ولا سيما في مباديها الأولية خلاف لفظي.

المسألة السابعة: لما كان الموجبون للنظر من متكلمة المعتزلة والأشعرية وغيرهم وكذا من يوافقهم من أصحاب الأئمة مختلفين في الطرق النظرية التي يحصل بها العلم باطراد الخلاف في هذا الباب حتى عند من يجزم بوجوب النظر على كل أحد أو يجعله أول الواجبات، ويكون هذا فوق اختلاف النظّار وأهل الشريعة في وجوب النظر أصلاً على سائر المكلفين، وهذا يبين تعذر الإجماع على وجوب النظر على كل أحد أو

---

(١) انظر مناهج الأدلة (١٠١ــ ١١٨).

(٢) المحصل (٦٨) .

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٧ ، ٤٣) .

جعله أول الواجبات كما يحكيه أبو المعالي وغيره[1]، فإن الاختلاف في تعيين ما يجب من النظر عند موجبيه دليل على أن ما اتفق هؤلاء عليه قضية كلية مشتركة، ولهذا فسّر طائفة من هؤلاء النظر بحصول العلم بالدليل، وهو العلم الذي يقوم بالقلب، وهذه طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني وفضلاء الأشعرية وهي طريقة أبي يعلى وابن الزاغوني من أصحاب أحمد، وهكذا من يقول إن النظر متيسر على العامة، وهو قول الجمهور من موجبي النظر[2].

هذا نهاية مذهبهم في الجملة، بل لا يمكن إلا هذا القول فإنّ فرض لزوم نظم الدليل بالعبارة على طريقة أهل المنطق والكلام يعلم بالضرورة أنه مما لم يوجبه الله سبحانه على سائر المكلفين، قال أبو محمد ابن حزم: "ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن الرسول ﷺ منذ بعث لم يزل يدعو الناس الجمّ الغفير إلى الإيمان بالله تعالى وبه، وبما أتى به ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عَنَدَ ويستحل سفك دمائهم وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم متقرباً إلى الله تعالى بذلك وأخذ الجزية وإصغارهم، ويقبل من آمن به ويحرِّم ماله ودمه وأهله وولده ويحكم له بحكم الإسلام، ومنهم المرأة والبدوية والراعي والراعية والغلام الصحراوي والوحشي والزنجي والمسبي . . .والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم من أحد ولا من غيرهم، قال عليه الصلاة والسلام: إني لا أقبل إسلامك ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه، قال: ولسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه قال ذلك لأحد بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه أنه عليه الصلاة والسلام لم يقل هذا قط لأحد، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل . . ."[3].

وهذا الذي ذكره أبو محمد بن حزم يحصل به إبطال من أوجب نظم الدليل أو

---

(١) الشامل (١١٩ ــ ١٢٠) .

(٢) درء التعارض (٤٤٢/٧ ــ ٤٤٣) .

(٣) الفصل (٤٢/٣) .

قال بترك العامة لما وجب من النظر، أما من يكون مراده حصول المعرفة والعلم بما يمكن كل أحد، فهذا نوع من الخلاف اللفظي، فإن لفظ الاستدلال لفظ فيه إجمال، قال الإمام ابن تيمية: "لفظ الاستدلال فيه إجمال فإن أريد العبارة عن نظم الأدلة والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يقال: إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل، وأما الاصطلاح المعين والترتيب المعين واللفظ المعين، فهذا بمنزلة اللغات لا يعرفه إلا من يعرف تلك اللغة، وليس هذا واجباً بلا ريب، وإن أريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدل على الشيء فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ونوع الجدال بحسب ما هداه الله إليه من ذلك، وقد قال الله: ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً**﴾[1]، والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق من غير معرفة بقوانين الجدل، فكيف لا يجادل بالحق؟! وللناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وأمور دنياهم ما يبين أن النظر والمناظرة مركوز في فطرهم، فيكف في أمور الدين؟!"[2].

والمقصود أن الموجبين للنظر يتفقون على لفظ مشترك هم متعارضون في المقصود به، حتى إن جمهور هؤلاء يجعله العلم بالدليل، قال ابن تيمية: "الذين يقولون: بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان أو يقولون: إن الإيمان لا يصح إلا به؛ لأن المعرفة واجبة والمعرفة لا تتم إلا به فقول جمهورهم: إن المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب لا العبارة عنه، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة ولا القدرة على جواب المعارض، ويقولون: إن العلم بالدليل أمر متيسر على العامة، وأن العامة المؤمنين قد حصل لهم في قلوبهم النظر والاستدلال المفضي إلى العلم، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة . . ."[3].

وهذا النظر الذي يمكن العامة فوق ما هو معلوم بالفطرة عندهم، والقائلون بهذا

---

(١) الكهف : آية ٥٤ .

(٢) درء التعارض ٧/٤٣٩) .

(٣) درء التعارض (٧/٤٥٢) .

المعنى الذي ذكره ابن تيمية من الموجبين للنظر على الأعيان هم في الجملة من مثبتة القدر، وإنما دخلت عليهم مقالة رؤوس القدرية، فصاروا يوافقون هؤلاء القدرية في اللفظ، وينتهون إلى قول محققي المثبتة للقدر من أهل السنة وأصحابهم المتكلمين في المعنى، فإن إيجاب النظر على الأعيان ليس مقالة لأحد من الأئمة ولا أحد من أصحابهم المحققين في هذا الباب، بل يقول ذلك متكلمة مثبتة القدر من أصحاب أبي الحسن ومن يوافقهم من أصحاب الأئمة المائلين إلى شيء من طرقهم، وهذا يقع في كثير من مقالات الطوائف، فيدخل على هذه الطائفة من مقالات غيرهم ما لا يوافق أصولهم فيوافقونهم في إطلاق هذه المقالات، ولا يلتزمون سائر لوازمها، بل ينتهون إلى مخالفتها وهذا مسلك جمهورهم في هذا الباب، وإن كان من غلاتهم من يلتزم ما أطلقه فيتناقض مع أصوله، حتى يستدعي بناء ما ذكر على مقدمات لم يتكلم بها أحد من أصحابه وغيرهم، ولهذا بنى أبو المعالي وأمثاله وجوب النظر على الأعيان على دلالة الإجماع وذكر أن هذا إجماع المسلمين، وأن من شذّ بالخلاف فهو طارئ[1]، وهذا معلوم الامتناع كما تقدم، فليس هو إجماع طائفة مختصة، فضلاً عن كونه إجماع المسلمين ومن قال به من الطوائف، فمن أصحابهم من يقول بخلافه كالمعتزلة والأشعرية وطوائف من المسلمين يجمعون على عدم وجوبه، ولهذا كان حذّاق هؤلاء يقرّون بدخول هذا عليهم من جهة القدرية كما ذكره أبو جعفر السمناني من أصحاب أبي الحسن[2].

المسألة الثامنة: حقيقة مذهب السلف أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله[3]، كما في قوله تعالى: **﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسول أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾**[4]، وقوله: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾**[5]، وهكذا سائر من ذكر الله من أعيان رسله

---

(١) الشامل (١١٩ ــ ١٢٠) .

(٢) درء التعارض (٧/٤٦١) .

(٣) درء التعارض (٨/١١) ، شرح الطحاوية (١/٢٣) .

(٤) النحل : آية ٣٦ .

(٥) الأنبياء : آية ٢٥ .

يدعون قومهم "اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"، وفي الصحيحين عن ابن عباس قال: "لما بعث النبي معاذا إلى اليمن قال له: إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . . ." الحديث[1]، وهذا صريح في الدلالة وبعث معاذ كان آخر حياة النبي ﷺ سنة عشر قبل حجة الوداع، وهذا أرجح الأقوال، وهو الذي ذكره البخاري[2]، واتفقوا أن معاذا لم يزل في اليمن إلى أن قدم في خلافة أبي بكر[3]، وأهل الكتاب هم الغالبون في اليمن حينها وإن كان فيهم عبدة أوثان[4]، فمع اختلاف هؤلاء جعل أول ما يجب عليهم هو الشهادتان، ولهذا علق ﷺ عصمة الدماء بها، ففي الصحيحين عن أبي هريرة: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[5]، والصلاة والزكاة من حقها في عصمة الدم، ولهذا ذكرهما في حديث ابن عمر المخرج في الصحيحين[6]، وليس في الدلائل السمعية والعقلية ما يعارض هذا، ولهذا لم يذكر المخالف للسلف في هذا الباب حجة سمعية أو عقلية يمكن أن يصار إليها والمسلك العقلي الذي ذكره المعتزلة في هذا الباب فرع عن قولهم في القدر الذي يخالفهم فيه جمهور الناس، وكذا المسلك السمعي الذي ذكره من يقول بوجوب النظر على سائر الأعيان من الأشعرية كما يذكره أبو المعالي إجماعا للمسلمين[7] يعلم تعذره عليه، وكذا ما يذكره بعضهم كأبي عبدالله الرازي[8] وغيره من الأدلة القرآنية كقوله: **﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾**[9]، **﴿أولم**

---

(١) صحيح البخاري (٣١/٢) رقم (١٣٩٥)، صحيح مسلم (٥٥/١) رقم (١٩) .

(٢) انظر فتح الباري (٦٠/٨) .

(٣) انظر فتح الباري (٣٥٨/٣) .

(٤) فتح الباري (٣٤٨/١٣) ، فتح المجيد (٦٤) .

(٥) صحيح البخاري (٥/٤) ، صحيح مسلم (٥٢/١) .

(٦) تقدم تخريجه (ص٤٠٩).

(٧) الشامل (١١٩ــ ١٢٠) .

(٨) المحصل (٦٤) .

(٩) يونس : آية ١٠١ .

ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾[1]، فمثل هذا لا حجة فيه على وجوب النظر على سائر المكلفين، فإن هذا ليس من مقامات الخطاب العامة لسائر الخلق، بل هو خطاب مختص، يذكر في حق المعاندين والمنكرين قيام البراهين على صدق الرسل ولهذا كان هذا مشروعاً في من كان كذلك ، فإنه يؤمر بالنظر، وكذلك من عرضت له شبهة في قضية من القضايا المعلومة عند جملة الناس.

والمقصود أن هذا ليس أمراً عاماً، والسلف لم يقولوا: بتحريم النظر على المكلفين لكن الشأن في لزومه لأعيانهم، ومن كان محتاجاً إليه لأمر عرض له كان مأموراً به وإن كان يؤمر بالنظر الذي يحصل به العلم والإيمان، فإن كثيراً من طرق النظّار التي ذكروها التزموا لأجلها نفي الصفات أو شيء منها، كما هو معروف في طريقهم الذي ذكروه وهو دليل الأعراض ولزومها للأجسام[2]، والمقصود هنا بيان حقيقة قول السلف، وأنه الموافق للسمع والعقل، وهنا مقام، فالمعتزلة يقولون النظر هو أول الواجبات العقلية، ويجعلون الشهادتين داخلة في الواجبات الشرعية، قال القاضي عبد الجبار: "فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية . . . وأما الواجبات الشرعية . . . فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى . . . قال: وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى . . . قال: الأمر بالشهادتين صورته: أشهد ألاّ إله إلا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، وهذا قول يحتمل الصدق والكذب متردد بينهما، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقر به، بحيث لا يجوز خلافه، حتى يحس ذلك وإلا قبح. . . وقال: سائر الشرائع من قول أو فعل لا يحصل إلا بعد معرفة الله، وثبت أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات"[3].

فيقال الشأن في المقدمة الثانية، فإن جماهير المسلمين يخالفونهم في هذا، ويقولون:

---

(١) الأعراف : آية ١٨٥ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (٩٢) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (٧٥ ــ ٧٦) .

إن المعرفة تحصل بغير النظر، وهذا قول أهل السنة قاطبة، وجماهير متكلمة المثبتة للقدر من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، وهو قول الصوفية وطوائف من الشيعة، وطائفة من المعتزلة الكبار كأبي عثمان الجاحظ(١) وأصحابه وأبي القاسم البلخي وأصحابه ويحكى عن غير هؤلاء، وما يستدل به هؤلاء على أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر نوعان:

أحدها: يدل على حصول المعرفة بالنظر وليس فيه أنها لا تحصل إلا به في حق سائر المكلفين، والثاني: جملة من المقالة القدرية وهي: أن المعرفة واجبة والعبد لا يثاب إلا على فعله الصادر منه، فلا يقع ذلك بما يخلق فيه من العلوم الضرورية، وهذه قضية قدرية يقولها نفاة القدر وحدهم، وجماهير الناس من المثبتة والكسبية والجبرية على خلافهم، ثم هي عند التحقيق لا تستلزم أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، ولهذا كان من حذاق هؤلاء القدرية كالجاحظ وأبي القاسم وثمامة بن الأشرس وأصحابهم من يخالفهم ويقول: إن المعرفة تحصل ضرورة(٢).

والمقصود هنا أن معارضة قول السلف بأن الشهادتين من المبادي الثواني، قول مخالف للعقل، فإن شهادة ألاّ إله إلا الله متضمنة للإقرار بوجوده وربوبيته، وكذا شهادة أن محمداً رسول الله متضمنة لمعرفة النبوة والرسالة، وليس أحد من السلف ينازع في هذا، بل هذا مما لا يحتمل الخلاف، وإنما الشأن في كون هذه المبادئ الأولية لا يمكن العلم بها إلا من جهة الاستدلال عليها بالنظر الذي هو طلب الدليل، وأن هذا لازم لسائر المكلفين ، فهذا مما يعلم امتناعه بالعقل، فإن المقصود هنا المعرفة الأولية بإجماع الناس، حتى القائلين بوجوب النظر على الأعيان، وطرق المعرفة والعلم لا تنحصر في نظر معين الذي هو النظر بمعنى: طلب الدليل، بل يقع ذلك بالعلم الضروري والفطرة، والنظر الذي هو النظر في الدليل، وهذا هو النظر الذي أمر به القرآن، كما في قوله: ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** . . .﴾(٣)، والنظر في الدليل هو من هذا الوجه من المبادئ الثواني؛ لأن الدليل متحقق

---

(١) شرح الأصول (٥٥ ، ٦٧) .

(٢) شرح الأصول (٥٥ ، ٦٧) ، الملل والنحل (١/٧٥) ، درء التعارض (٧/٣٥٣ ـ ٣٥٤) .

(٣) الأعراف : آية ١٨٥ .

الثبوت، فإن سائر ما في خلقه سبحانه من الأجرام العلوية والسفلية أدلة يمكن تحصيل العلم بالنظر فيها، والذي يقولون بوجوب النظر على الأعيان من المعتزلة ومن وافقهم على هذا موافقة تامة يقولون: إن النظر هو طلب الدليل، ولهذا يكون الشأن في ثبوت كون هذا دليلاً بتحصيل مقدماته، ثم يكون النظر فيه بعد تمام مقدماته التي كثير منها فيها خلاف واشتراك، كما ذكره القاضي عبد الجبار في شرح دليل الأعراض[1].

---

(١) شرح الأصول (٩٢ ـ ١٠٠) .

الفصل الثاني

الصفـــات وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال، وبيان أصل هذا الدليل ومورده وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعـــض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطـــلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثاني

المبحث الأول: خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات .

مقدمات في اختلاف الطوائف في الصفات

القول في صفات الباري سبحانه من أخص مسائل الديانة وأصولها عند سائر طوائف المسلمين، فما من طائفة من أهل القبلة إلا وجعلوا القول في صفات الباري من أصول التوحيد عندهم، وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى مستحق للكمال منزه عن النقص، ثم اختلفوا في تحقيق المناط في هذا الأصل[1].

وتكلم طوائف من أهل القبلة بما دخل عليهم من مقالات الفلاسفة وغيرهم وحدث في هذا الأصل اشتباه على جمهور الطوائف المنتسبين إلى متبوعين في أصول الدين من أئمة الكلام، والفلسفة، والتصوف، واضطرب كلام كثير من النظار في هذا الباب بما لم يقع مثله في سائر الأصول، حتى تكلم طائفة من نظار المتكلمة والمتفلسفة بالمتعارضات، وصار كثير من هؤلاء يقررون ما يعلم غلطهم فيه عند أصحابهم، فضلا عن غيرهم، حتى جعل طائفة من هؤلاء أن القول في هذا الباب من المحارات[2]، التي لم تنحل عقده كما ذكر ذلك أبو عبدالله الرازي في أقسام اللذات، فإنه ذكر أن العلم بالله هو أشرف العلوم وهو ثلاث مقامات: العلم بالذات والصفات والأفعال، وعلى كل مقام عقدة . . . ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

"لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . . . ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٦٨ ، ٧٥ ، ٧٧) ، وروضة الطالبين وعمدة السالكين لأبي حامد الغزالي " ضمن رسائل الغزالي " (ص٢٣) .

(٢) انظر كلام الشهرستاني في نهاية الأقدام (٣) .

معرفتي"[1]، هذا مع سعة نظره وبحثه في الإلهيات، وهو من أشهر من تكلم في هذا الباب، وأطال فيه التصنيف، وهو عمدة المتأخرين من الأشاعرة، وقد مال عن طريق أئمة أصحابه كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب، وأدخل في مقدمات المذهب في الإلهيات جملا من مقالات ابن سينا وما ينقل عن أئمة الفلسفة، واختلف قوله في مقام التأويل والتفويض، واستحكم عنده القول بتعارض العقل والنقل، حتى ذكر هذا في كثير من كتبه كالمطالب العالية وأساس التقديس والمحصل، ونهاية العقول قال في التأسيس: "اعلم أن الدلائل العقلية، إذ قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل . . .ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم نجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المشتبهات"[2].

وقال في نهاية العقول: "وأما القسم الثالث . . . لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل، فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذب العقل مع أن النقل لا يمكن علمه إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكن صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه . . ."[3].

---

(١) انظره بواسطة درء التعارض (١/١٥٩) ، إذ لم يطبع ـــ حسب علمي ـــ كتاب أقسام اللذات ، وذكر الشيخ محمد رشاد أنه مخطوط في الهند .

(٢) أساس التقديس (٢٢٠ ـــ ٢٢١) .

(٣) نهاية العقول (مخطوط) لوحة (١٤) .

ولما ذكر في المحصل مسائل الدليل، قال: "مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ـــ وذكر منها ـــ: عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه"[1].

فهذا القانون الذي نظمه أبو عبدالله الرازي في كتبه أخذه عن سلفه المتكلمين من أصحابه وغيرهم، وهو مسلك أئمة التأويل قبل الأشعرية كالجهم بن صفوان وأئمة المعتزلة كأبي الهذيل وأبي إسحاق النظام وسائر أئمتهم، ثم دخل في كلام متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري والماتريدية من جهة هؤلاء، ولهذا كان المعتزلة أحذق من هؤلاء الصفاتية في الأخذ بهذا الأصل وطرده، وأئمة هؤلاء الصفاتية كأبي الحسن الأشعري ومن مال إلى طريقة أهل الحديث من فضلاء أصحابه كالبيهقي، يقع في كلامهم من تعظيم دلالة السمع وتسليمها من المعارض ما لا يقع في كلام متأخري أصحابهم، وأشار إلى المقصود من هذا القانون من هؤلاء الصفاتية عبدالقاهر البغدادي[2]، ومن بعده أبو المعالي[3] وتكلم أبو حامد بجنس هذا، وجعله جوابا لما أشكل من السؤلات[4].

وفي الجملة فأبو المعالي وأبو حامد وابن الخطيب الرازي من أخص من نظم هذا القانون وبسطه في مذهب أبي الحسن الأشعري ، وبين هؤلاء فيما يذكرونه من التفصيل خلاف يوجد ما هو فوقه بينهم وبين المعتزلة وغيرهم، وإن كانوا متفقين على أصله ومجمله، بل هذا القانون هو حال عامة من تكلم بالتأويل من أهل الكلام، مع أن هذا القانون يعلم فساده في العقل والشرع، فإنه مبني على ثلاث مقدمات، أحدها: ثبوت تعارضها، والثانية: صحة السبر والتقسيم، والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة، قال

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٧١) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (١٢) .

(٣) الإرشاد (٣٠٢) .

(٤) قانون التأويل (١ ـــ ٤) .

الإمام ابن تيمية: "والمقدمات الثلاثة باطلة"[1]، وتفصيل الطعن في هذا القانون مما يكثر القول فيه، ومن مجمل القول: أن التعارض بين الدليلين سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعي والآخر عقلي يمتنع أن يكون بين قطعيين، وإن كانا ظنيين طلب الترجيح سواء كان الراجح سمعيا أو عقليا، وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعي باتفاق، وبهذا علم أن التقديم لا يصح بكونه عقليا، بل يعرف هذا بما هو قطعي وما هو ظني، وهذا لا جواب عنه إلا أن يقولوا: الدليل السمعي لا يكون قطعيا، وهذا مع امتناعه لا يفيد صحة هذا القانون، فإن التقديم رجع إلى كونه قطعيا وليس من جهة كونه عقليا[2].

ومن المعلوم أن الدليل العقلي الذي تستدل به هذه الطوائف الكلامية على مقالاتها في الصفات يمتنع أن يكون قطعيا، فإن ما ذكره المعتزلة من الدلائل العقلية التي حصلوا بها نفي الصفات بين المعتزلة اختلاف في كثير من مقدماتها، فضلا عن مخالفة هؤلاء الصفاتية لهم مع مشاركتهم لهم في هذا القانون، وقد ذكر أبو عبدالله الرازي ما حكاه عن بعض أساطين الحكمة: أن عامة المطالب الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين[3]، فهذه المقدمات العقلية إنما دخلت على هؤلاء المتكلمين أئمة الجهمية والمعتزلة من جهة الفلاسفة، ثم دخلت على هؤلاء الصفاتية من جهة هؤلاء المعتزلة، وبعض متأخريهم يسلك بعض طرق الفلاسفة في بعض هذه المطالب كما هي طريقة الرازي ، فإنه حكى كثيرا من مقالات ابن سينا التي لخصها من مقالات سلفه أرسطو وغيره.

ومن المعلوم أن ما ذكره هؤلاء من امتناع تقديم النقل على العقل لو فرض تعارضهما أمر ممتنع بالعقل، فإن عمدة هؤلاء في هذا أن العقل هو أصل قبول النقل ومن المسلم أنه ليس كل ما كان عقليا فرض صحة السمع على ثبوته، فإن غاية ذلك أن يخص بما يتوقف الثبوت عليه ويمتنع العلم إلا من جهته، وهذا ليس متحققا في الدلائل التي عارضوا بها السمع، وهذا المعنى مقرر عند هؤلاء في أصله، قال الرازي في

(١) درء التعارض (٧٨/١) .

(٢) درء التعارض (٧٩/١ — ٨٠) .

(٣) المطالب العالية (٤١/١).

المحصل: ". . . كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور . . ."[1].

ومن المعلوم عند سائر العقلاء أن العلم بوجود الله وخلقه ونبوة محمد ﷺ لا يختص العلم بذلك على مقدمات معينة فيها كثير من الخلاف والانغلاق، فإن الدليل الذي يعتمده هؤلاء فيه اختلاف بين أصحابه، وقدح فيه قوم من محققي المتكلمين. وهؤلاء يقولون: إنه يمكن العلم بوجود الباري من غير جهته[2].

والمقصود أن ما ذكروه من الطرق التي يعلم بها وجود الباري وخلقه ونبوة النبي ما علم صحته منها بالعقل لا يمكن قصر العلم بذلك عليه، فضلا عن كون كثير من أهلهم عليها معارضات، وكل طائفة من هؤلاء تقدح في كثير مما ذكره غيرها، بل في هذه الطوائف الكلامية والفلسفية من الاختلاف فيما بين أصحاب الطائفة المعينة فضلا عن اختلاف الطوائف الكلامية فيما بينها كاختلاف المعتزلة والأشعرية واختلاف الفلاسفة المليين فيما بين ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد وأبي البركات صاحب المعتبر، فإن كل واحد من هؤلاء يختص بمقدمات ومقالات يخالف غيره فيها فضلا عن اختلاف جملة المتكلمين مع جملة الفلاسفة، فإن هذا مما يتعاظم استقصاؤه وهذا المعنى يعلم به أن المعقول المعارض لا يمكن انضباطه البتة بين العقلاء، ولهذا ليس هناك دليل عارضوا به النقل إلا وفيه من الاختلاف بين هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة إما في دليله أو في بعض مقدماته.

ومجمل ما يرجع إليه قول المتكلمة من المعتزلة والصفاتية وقول الفلاسفة فيما يعارضون به النقل ويجعلونه الأصل الذي يعلم به النقل ثلاثة أصول ذكروها: دليل الأعراض ولزومها الأجسام، وإن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا عليه جماهير المتكلمين، ودليل الاختصاص الذي ذكره طائفة من متكلمة الصفاتية وهو عند

---

[1] المحصل (٧١) .

[2] نقض التأسيس (١/٢٤٩) المطبوع، درء التعارض (٢/١٣)، الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤، ١٨٥)، فيصل التفرقة للغزالي (١٢٧، ٢٠٢)، غاية المرام للآمدي (٢٦٠)، نهاية الأقدام (٣، ٤).

يق نوع من دليل الأعراض، ودليل التركيب الذي اعتمده أبو علي ابن سينا
هور الفلاسفة المليين، وهو مبني على توحيد أرسطو، ولهذا قال ابن سينا وأمثاله
العالم وجعلوه لازماً له[1].

ولما علم الكبار من هؤلاء الصفاتية الذين سلكوا طريق التأويل الذي قرره أئمة
لة والجهمية قبلهم أن هذه الطريقة ليست هي الطريقة السلفية التي جاء بها القرآن
وا يذكرون صحة التفويض ويحكون ذلك عن السلف، كما ذكر ذلك الرازي في
سه[2]، ولهذا مال أبو المعالي في الرسالة النظامية إلى هذه الطريقة ـ طريقة التفويض
جعلها مذهباً للسلف، فإنه قال: "اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت
لكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما
أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزم هذا المنهج في آي الكتاب
صح من سنن النبي ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء
اهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به
اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع"[3].

وهذا الذي ذكره هؤلاء عن السلف ليس مذهباً معروفاً عن سلف الأمة، ولم
كره إلا أمثال هؤلاء المتأخرين من الصفاتية من متكلمة الأشعرية ومن يميل إلى
لامهم من أصحاب الأئمة. وكتب السنة التي يذكر فيها قول أئمة السلف في
مات خاصة بعد ظهور مقالة الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية يعلم بها فساد
فإن الجعد بن درهم ظهر بهذه المقالة في أوائل المائة الثانية، فكثر كلام أئمة
إذ ذاك في إثبات الصفات والرد على منكريها بما يسمونه تأويلاً، الذي هو نفي
مات في نفس الأمر، وكلام أئمة السلف قبل ظهور الجعد أجمل، فإن المائة الأولى
ظهر بين الناس خلاف في هذا الأصل، وتكلم الجهم بن صفوان بما تكلم به الجعد

---

(1) درء التعارض (١٤١/٧) .

(2) أساس التقديس (٢٢٠ ـ ٢٢١ ، ٢٣٦ ـ ٢٤٠) .

(3) العقيدة النظامية (٢٣) .

ابن درهم ونشر هذه المقالة، فصارت تضاف المقالة إليه عند السلف، وتكلم أئمة المعتزلة بما هو من جنس هذا القول وإن كانوا يخالفون جهماً في هذا الباب في مسائل.

وقويت مقالة نفي الصفات في أواخر المائة الثانية وأوائل المائة الثالثة في دولة أولاد الرشيد، فإن المأمون هو أول خليفة في المسلمين يقول بقول نفاة الصفات، وقد كان يسلك مسلك المعتزلة في هذا الباب، وفيه تشيع مشهور وحدث في زمنه امتحان أئمة السنة على القول بخلق القرآن، وحدث مع الجهمية قوم شبّهوا الله بخلقه، وهذا معروف عن قوم من متقدمي الشيعة كهشام بن الحكم وهشام بن سالم، وإن كان الإمامية الإثنا عشرية بعد سلكوا في الجملة مسلك المعتزلة في الصفات والقدر[1]، فضلاً عن دخول هذين الأصلين على أكثر أئمة الزيدية، فإن هذا مشهور في مقالاتهم[2] وأنكر السلف مقالة هؤلاء وهؤلاء، وتواتر عنهم إثبات معاني الصفات، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحابهم كعبدالله بن أحمد في السنة، وابن أبي عاصم والخلال في السنة وكذا الآجري في الشريعة، واللالكائي في أصول أهل السنة، وعثمان بن سعيد في الرد على الجهمية، والرد على الجهمية للبخاري، والتوحيد لابن خزيمة ولابن منده والإبانة لابن بطة، وغير هؤلاء.

والمقصود أن إثبات السلف للصفات، وبيانهم معاني آيات الصفات أمر متواتر ولم يكن مسلكهم ما ذكره أبو المعالي وأمثاله من قولهم بالتفويض مع الجزم بامتناع ظواهرها، فإن هذا قول متناقض في نفسه يعلم فساده بالعقل والشرع، وبهذا لم يكن عند التحقيق مذهباً لطائفة مختصة من طوائف المسلمين، ولهذا حكى الرازي وجوب التأويل لما هو من الأخبار عن جميع المتكلمين، بل زعمه مذهباً لسائر المسلمين[3]، ولما كان إثبات الصفات شائعاً في كلام أئمة السلف صار أئمة النفاة من المعتزلة وغيرهم يصفونهم بالتشبيه والتجسيم، وهؤلاء المعتزلة وغيرهم من قدماء النفاة الذين كانوا

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٥/٢٠ــ ٢٥، ٥٤٠ــ ٥٥٧)، منهاج السنة (١/٧٠ــ ٧٣، ٣٠٦ــ ٣١٦)، المقالات للأشعري (١/١٠٦ــ ١١٣).

(٢) المقالات للأشعري (١/١٤٦ ــ ١٤٨) .

(٣) أساس التقديس (١٠٥)، نهاية العقول [مخطوط] لوحة: ١٤.

زمن السلف، أخبر بحقيقة مذهب السلف من هؤلاء، ولو كان مذهب الأئمة تفويض آيات الصفات لما أمكن فرض التشبيه في ذلك، بل هذا التفويض الذي ذكره أبو المعالي وابن الخطيب في بعض جمله حقيقته من جنس قول المعتزلة والنفاة، قال الرازي: "الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أن هذا المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها . . ."(1).

وهذا الذي ذكره يتبين به أن هذا التفويض من جنس قول المعتزلة وأئمة النفاة الجهمية، فإنه تضمن اعتقاد أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص وهذا مما يعلم عند أئمة السنة والجماعة، وأئمة المعتزلة، وأئمة هؤلاء الصفاتية كأبي محمد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأمثال هؤلاء وغيرهم غلطهم على السلف، فيه فإن النزاع الذي ذكره سائر من تكلم في هذا الباب من أهل السنة والحديث، وأهل الكلام من المعتزلة وأئمة الأشعرية، وغيرهم بين أئمة السلف، وأئمة الجهمية والمعتزلة كان في إثبات معاني هذه النصوص بإثبات صفات الباري من جهتها، و لم يكن النزاع بين هؤلاء في بيان المراد مع اعتقاد انتفاء دلالتها على الصفات. و"الظاهر" لفظ صار فيه إجمال واشتراك، ولهذا لزم فيه الاستفصال، فإن من أئمة المتكلمين من صار يعني به التشبيه وهؤلاء امتنع عليهم إثبات ما نفوه من الصفات إلا بإثبات ما ظنوه لازماً له من التشبيه، وهذا الذي يسلكه أمثال أبي المعالي والرازي في نصوص العلو ونحوها مما أجمع عليه السلف، وأئمةُ هؤلاء الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأمثالهما.

والمقصود أن هؤلاء المتأخرين كأبي المعالي وابن الخطيب لما تعذر عليهم إثبات ما ينفونه من الصفات إلا بإثبات التشبيه صاروا يقطعون بانتفائه في نفس الأمر، ويحكون عن السلف انتفاء ذلك عندهم، ويجعلون محصل الخلاف بين السلف والجهمية والمعتزلة في تعيين المراد بهذه الآيات، وهذا غلط على سائر الطوائف السلفية والجهمية والمعتزلة والكلابية وأئمة الأشعرية، وصاروا يظنون أن السلف يحرّمون هذا التأويل وينهون عنه الذي هو عند هؤلاء تعيين المراد فيما يعلم انتفاء دلالته على الصفات، ويحكون عن

(1) أساس التقديس (٢٣٦) .

قدماء المتكلمين وجمهورهم وجوب التأويل الذي هو عند هؤلاء تعيين المراد، فظن ابن الخطيب وأمثاله أنهم توسطوا فجوزوا هذا وهذا، وصار هو وأمثاله يميلون إلى هذا تارة وإلى هذا تارة، ويجعلون ما يزعمونه طريقاً للسلف منتهى الواحد من هؤلاء عند الحيرة[1].

والمقصود أن طريق التفويض معلوم الفساد في العقل والشرع، ولهذا كان أعيان متقدمي الطوائف معرضين عنه، وظهر عند متقدمي هؤلاء ثلاثة أقوال: قول أئمة الحديث بإثبات الصفات ونفي التشبيه، وقول النفاة الجهمية والمعتزلة، وقول المشبهة من متقدمي الشيعة، ولما جاء أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وهو من أئمة الكلام الكبار، وافق النفاة من المعتزلة وغيرهم على أصلهم الذي بنوا عليه نفي الصفات وخالفهم فيه نوع مخالفة فصار يوافق المعتزلة في مسائل من الصفات بما يقتضيه هذا الأصل، وينفي الصفات الفعلية الذي يسميها أصحاب هذا الأصل حلول الحوادث ويوافق أئمة الحديث في أصول الصفات اللازمة، فصار هو وأصحابه كذلك حتى جاء أبو الحسن الأشعري ورد على المعتزلة ومال إلى طريقة ابن كلاب في الصفات، وصار يعظم أئمة السنة والجماعة وينتسب إليهم، فصار عنده تعظيم لأئمة الحديث وموافقة لهم وعنده موافقة لابن كلاب فيما وافق فيه المعتزلة، بل كان ابن كلاب أحكم منه بما يوافق السنة والجماعة في هذا الأصل.

والمقصود أن عناية أبي الحسن بنصرة مذهب أهل الحديث وانتسابه إليهم أمر معروف عند أصحابه وغيرهم، وإن كان غلط عليهم في كثير من المسائل و لم يخلص له مذهبهم على التفصيل، ولهذا كان قوله فيه حسن في جمله ، كما ذكر ذلك في مقالاته، وعند التفصيل يوافقهم في مسائل ويخالفهم في أخرى، ويقارب طريقتهم في الإبانة، ولما جاء أصحابه الكبار صاروا يسلكون ما هو من جنس طريقته خاصة من اشتغل منهم بالحديث كالبيهقي وأمثاله، وصار فيهم بعد ذلك قوم مالوا إلى طريقة

---

(١) العقيدة النظامية (٢٣)، طبقات السبكي (١٩١/٥)، العلو للذهبي (١٨٨)، قانون التأويل (١٦)، المنقذ من الضلال (٢٤ ــ ٢٥) ، إلجام العوام (٨٩) ، نهاية الأقدام للشهرستاني (٣) .

المعتزلة كحال أبي المعالي وأتباعه وأبي عبدالله الرازي وأبي الحسن الآمدي وأمثالهما ممن أدخل في المذهب ما ليس منه من مقالات الفلاسفة وغيرهم، وصار هذا النوع بما عرفوا لأئمتهم من العناية بقول أئمة السلف[1]، ومما عُلم بالتواتر عند سائر الطوائف أن أئمة السلف لم يشتغلوا بتأويل نصوص الصفات، فصاروا يعظمون هذا المعنى ويقرون به في الجملة، ودخل عليهم محصل قول المعتزلة، وطردوا الأصل الذي شاركهم فيه مقدم هؤلاء الصفاتية عبدالله بن سعيد بن كلاب وصار هذا النوع يتعذر عليهم إثبات الصفات إلا سبعاً أو ثمانيا، ويجعلون ما عداها مما يعلم انتفاؤه في نفس الأمر، فصاروا يرومون الجمع بين طريقة هؤلاء وهؤلاء بما ذكروه، فهذا محصل طريقتهم في الجملة ولهذا إذا تكلم أمثال هؤلاء فيما يعلم القول بإثباته عند أئمة السلف كالقول بالعلو يجعلون ذلك من مقالات الحنابلة، كما سلك ذلك الرازي في أساس التقديس[2]، ولهذا يجعل هو وأمثاله إثبات علو الذات مستلزماً للتحيز الذي هو من عوارض الأجسام المحدثات[3].

وبالجملة فهذا مقام ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، ولما كان هؤلاء النفاة من سائر الطوائف قد استقر عندهم أن آي الكتاب جاءت ظواهرها بإثبات هذه الصفات التي تعذر عليهم إثباتها أو بعضها إلا مقرونة بلوازم الحدوث، والتركيب تكلموا في موجب ورودها على هذه الظواهر في آيات القرآن، قال الرازي في أساس التقديس: "اعلم أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع، أما في الإلهيات فلأنّ المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة حتى صاروا جاهلين بالله تعالى، وواصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم . . . ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه . . . وأيضاً فهب أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام في

(١) الفتاوى (٦/٥١ ــ ٦٠ ، ٥٢٠ ــ ٥٢٢) .

(٢) أساس التقديس (١٩ ، ٢٠) .

(٣) أساس التقديس (٦٢) .

المجاز لكن من الكلام مجاز موهم لقول باطل واعتقاد فاسد وعليه فإنه كان يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به لا بالمتشابهات ليصير ذلك سبباً لزوال الإيهام الباطل، ولا يوجد في القرآن ألفاظ تدل على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح . . . واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات، الأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب . . . والثاني: لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلاً لكل ما سوى هذا المذهب، وذلك مما ينفر منه أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته، وحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا في التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله فيصل إلى الحق، والثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، وحينئذ يبقى الجهل والتقليد والرابع: أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه وطرق الترجيحات ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شيء من ذلك فكان لإيراد المتشابهات هذه الفوائد، الخامس ـــ وهو السبب الأقوى ـــ: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون

ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح . . ."[1].

فهذا الذي ذكره في ظواهر الآيات إنما بناه على ما عرفه من التوحيد، ولو كانت ظواهر الآيات لا تفيد إلا التشبيه في مقام الإثبات، وآيات التنزيه لا تدل بالتصريح، لكان مقتضى هذا أن القرآن لم يبين للناس حقيقة التوحيد بل نطق بضدها في الجملة ومعلوم أن هذه المفسدة لا تقابلها في القدر ما ذكره من المصالح إن سلّم بكونها مصالح في نفس الأمر، وحقيقة ما ذكر: إما أن تكون المصلحة يمكن تحصيلها بغير ذلك كزيادة ثواب المكلفين، فإن هذا يكون بما شرعه الله من العبادات الظاهرة والباطنة، وليس بالتأويل الذي لو سلم مرادهم فيه لوجب قصره على الراسخين في العلم، فإن هؤلاء المتكلمين لا يختلفون في أن العامة من المسلمين لا يشتغلون بتأويلها فيلزم من هذا أن يكون ما يحصله أرباب المعارف والنظر لزيادة ثوابهم هو المقصود من آيات الصفات في القرآن، وإن كانت في نفس الأمر فتنة لسواد المسلمين وعامتهم بما يعتقدون من التشبيه، فإن هؤلاء العامة باتفاق المتكلمين لا يعرفون الحق إلا من جهة آي الكتاب، وهذا يعلم فساده في العقل والشرع، وهذا الوجه هو أجود ما ذكره أرباب الكلام في هذا المقام، أما الأوجه الأخرى فهي أظهر منه في الامتناع الشرعي فإن قوله في الوجه الثاني: "لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد" جملة مجملة، ومقصوده في هذا الوجه ألا يكون القرآن مبطلاً لمذهب طائفة من الطوائف مع تناقض هذه الطوائف فيما يوردونه في هذا الباب، وهذا يعلم بالضرورة فساده فإن القرآن إنما نزل هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، ثم إن هذا على فرض التسليم به ممتنع على قول عامة المتكلمين والمتفلسفة، فإن عامة هؤلاء يقولون: إن القرآن جاء بما يعارض التوحيد في آيات الإثبات فإن ظاهرها عند سائر هؤلاء التشبيه، والقول الفصل يمتنع أن يفهم منه أرباب العقول المقالات المتناقضة، ولهذا إنما اشتغل هؤلاء بالتأويل لما قرروه من معارضة الظواهر لحقيقة التوحيد فكيف مع هذا يقال: يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، وأما الثالث: فهو مبني على أن التدين

---

(١) أساس التقديس (٢٤٧ ـ ٢٥٠) .

بما في القرآن وعدم معارضة ذلك بالعقل نوع من الجهل والتقليد، وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن الدلائل التي ذكر الاستعانة بها يقصد بها كما هو صريح في كتب هؤلاء الدلائل التي بنوا عليها نفي الصفات أو بعضها، فإن الرازي يثبت بعض الصفات وينفي أكثرها، وهو بين طريقة أبي الحسن الأشعري ومتقدمي أصحابه وطريقة المعتزلة المحضة، وأما الرابع فهو من جنس ما تقدم، فإن من المعلوم فساده عقلاً وشرعاً أن يكون المقصود من مجيء ما يقال أنه يقود إلى التشبيه الذي هو كفر باتفاق هؤلاء، ولا يقع التصريح بالتوحيد والتنزيه، ويكون مصلحة ذلك دعوة الناس إلى تعلم صناعة الكلام في اللغة والشريعة فيما ذكره من العلوم المولدة التي دخل فيها غلط كثير على المسلمين في لسانهم وشريعتهم مع ما هي عليه من الصواب في الجملة، فإن علم اللغة وأصول الفقه تكلم فيها قوم من متكلمة المسلمين ، وصاروا يميلون إلى رسم هذه العلوم بما استقر عندهم من المعارف والعلوم في الإلهيات التي بنوها على ما قرروه في كتبهم الإلهية من المقدمات العقلية التي يعلم أن نزاعهم فيها فوق نزاع أهل الشريعة والفقه في دلائلهم ومسائلهم، وجعلوا ما ذكره كثير من هؤلاء في علوم اللغة وأصول الفقه من القول بالمجاز طريقاً لنفي حقيقة أخبار الصفات، وأن هذه الآيات لا تدل على الصفات في نفس الأمر، ولهذا عاب بعض كبار علماء المسلمين المجاز من هذه الجهة وأما أنه يقع في كلام العرب، بل وفي القرآن ما هو من حذف المعلوم فإن هذا لا ينازع فيه أحد من أهل المعرفة البتة، وكذا ما يقع من الاشتراك في بعض الألفاظ كلفظ اليد وغيرها أمر متفق عليه بين أهل المعرفة من سائر الطوائف، ولما تكلم بعض العلماء المحققين كابن تيمية في نفي المجاز[1] ظن من ظن أنه ينفي هذه الموارد المسلمات التي تسميها مجازاً اصطلاح محض لا يمكن أن يؤثر في مسائل الصفات، ثم إنه من المعلوم أن الافتقار إلى تعلم هذه العلوم وطرق الترجيح لا يتوقف على مجيء هذه الآيات في الصفات، بل في القرآن والسنة من الأحكام والمعارف ما يحتاج الناس إلى معرفة طرق تحصيله بعدما فسد اللسان ودخل العجم في الإسلام، ولهذا لم تكن هذه العلوم معروفة

---

(١) انظر الفتاوى (٣٥١/٥ ــ ٣٧٤) .

زمن الصحابة؛ لأن الحق المطلوب من جهتها ثابت عندهم.

وفي الجملة فهذه الجوابات التي ذكرها الرازي أصولها معروفة عن المعتزلة والفلاسفة، فإنه عيال على هؤلاء فيما يختص به من المسائل الكبار، ولهذا فإن الوجه الأول المتضمن قصد زيادة الثواب من ورود الظواهر، وكذا الثالث المتضمن طلب الدلائل العقلية ليزول الجهل والتقليد الذي حقيقته أن هذه الآيات لو كانت محكمة في التوحيد لكان هذا العلم المأخوذ من جهتها جهلاً وتقليداً، فجاءت متشابهة حتى يمكن ورود المعارض العقلي عليها، فهذان الوجهان مأخوذان عن أئمة المعتزلة، قال القاضي عبدالجبار بعد أن ذكر هذه المسائل: "وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها، أحد الوجوه: أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد، والثاني: أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق ويكون في باب الثواب أدخل . . ."[1].

والوجه الأول الذي ذكره القاضي مبني على مقدمات أحدها: وجوب النظر على كل أحد من أهل التكليف، والثانية: أن النظر لا يتحصل إلا بهذا الذي ذكره والثالثة : أن التأويل يحصل به نظر صحيح يوجب المعرفة، وسائر هذه المقدمات الثلاث ينازعهم فيها جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث والصوفية وطوائف من الشيعة والمتكلمين، ثم ذكر القاضي وجهاً ثالثاً خيراً مما ذكر الرازي في تأسيسه[2].

والمقصود أن هذين الوجهين هما من أجوبة أئمة المعتزلة قبل هؤلاء، والوجه الثاني والرابع فيها من الضعف والتناقض ما أوجب إعراض أئمة الطوائف الكلامية والفلسفية عن اعتمادها.

وأما الوجه الخامس الذي قواه أبو عبدالله الرازي فإنما دخل عليه من كلام ابن سينا ومن سلك مسلكه من الفلاسفة المليين، قال ابن سينا في الرسالة الأضحوية: "...

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٩٩ ـ ٦٠٠) .

(٢) شرح الأصول (٦٠٠) .

من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو ألقى هذا ــ على هذه الصورة ــ إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى . . ."[1].

وهذه الطريقة في الجملة معروفة عن الفلاسفة المليين ، وهذا الذي ذكره ابن سينا يقع ما هو قريب منه في طريقة أبي الوليد بن رشد، فإنه قال في الكشف عن مناهج الأدلة: ". . .الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأما ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، فإذا قيل لهم إن هاهنا موجوداً ليس بجسم أرتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل. . .وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة؛ لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس"[2].

فهذه الطريقة التي سلكها ابن رشد من جنس طريقة ابن سينا، وإن كان ابن رشد أعدل وأقوم في الشريعة من ابن سينا الذي كان أهل بيته من دعاة الإسماعيلية[3]، ولهذا لم يعرف له طريق محمود في الشريعة بخلاف ابن رشد فإنه تفقه على مذهب مالك وصنف فيه بداية المجتهد الذي لخص جمله من شرح أبي عمر بن عبدالبر على موطأ

---

(١) الرسالة الأضحوية في المعاد (٤٨) .

(٢) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٩ ــ ١٤٥) .

(٣) درء التعارض (٥/١٠) .

مالك، الذي سماه التمهيد، والمقصود أن ابن رشد أقرب من ابن سينا في جمهور هذه الموارد العلمية والعملية، وإن كان ابن سينا أحذق منه بأصول الفلسفة وطرقها، فإن هذا من المسلمات لولا ما أدخل على طريقته من الباطنية والعرفان الذي غلّبت لسان العقل في فلسفة ابن رشد، وإن كان ابن سينا يسلك هذا تارة وهذا تارة، وأبو حامد وأمثاله فرع عن هذه الطريقة فيما ذكروه[1].

والمقصود أن هذا الذي قواه أبو عبدالله الرازي في سبب ورود هذه الظواهر مبني على طريقة الفلاسفة، وفضلاءُ المتكلمين وأئمتهم لا يقولون بها.

*** ***

مسالك أهل القبلة في الصفات الإلهية

ومسالك الطوائف في صفات الباري من أكبر مقامات الخلاف بين أهل القبلة وإن كان ثمت مسالك غالية في صفات الله ، كقول جهم بن صفوان الترمذي، فإن أهل المقالات حكوا عنه الغلو في نفي الصفات وأسماء الرب، ولهذا صار متقدموا أئمة السنة يجعلون القول بنفي الصفات قول الجهمية، إذ صار هذا يقال لنفاة الصفات كما صنّف الدارمي والبخاري وغيرهما الرد على الجهمية[2]، ويكون مراد هؤلاء كل من نفى الصفات، فإن الناس قبل ظهور مقالة عبدالله بن سعيد بن كلاب، كانوا إما مثبتة على طريقة أهل الحديث وإما مشبهة وإما نفاة، وهذه طريقة المعتزلة، ولما أظهر الجهم مقالة النفاة صار هذا المذهب يضاف في الجملة إلى هؤلاء؛ لأنهم أخص من ذكره.

وهؤلاء الذين سمّاهم الأئمة جهمية يجمعهم نفي الصفات، ثم هم في هذا الباب درجات ، فالجهم بن صفوان الذي حكى أهل المقالات عنه أنه يبالغ في نفي الأسماء والصفات، قال الإمام ابن تيمية: "وقول الجهم هو النفي المحض لصفات الله تعالى وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية ومنحرفي المتفلسفة كالفارابي وابن سينا"[3]، وقال: "ظهر الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على

---

(١) انظر فيصل التفرقة (٨٤) ، المنقذ من الضلال (٣١ ــ ٧٠) ، إلجام العوام (٤٦ ــ ٥٣) ضمن رسائل الغزالي .

(٢) الفتاوى (٥/٢٤) .

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٥) .

إنكار الصفات . . . وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة نحو ذلك فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك . . ."[1].

وقال الشهرستاني: "جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ . . . وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق"[2].

وفي الجملة فما يحكى عن جهم بن صفوان منه ما يجزم بثبوته عنه كنفي الصفات، فإن هذا مما تواتر عنه، كما يذكر ذلك أئمة السنة في كتبهم، وكما ذكر ذلك كبار أئمة المقالات من أهل الكلام كأبي الحسن الأشعري وغيره[3].

وأما كونه يقول إن الله يسمى قادراً فاعلاً خالقاً، فهذا مما لا يجزم به، فإن الجهم تحكى مقالاته بما عرف عنه، فربما وقع مثل هذا على سبيل اللزوم في مذهبه، إذ كان يقول بالجبر والظن أن ما ذكره في مذهبه لا يناسب هذا، فإن هذا ترتيب على ما يظن من المقدمات، والمقصود أن جهم بن صفوان تحكى مقالته على هذا الوجه الذي هو من جنس مقالة ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، والأقرب أن هذه المقالات كالمذهب المحكي عن جهم بن صفوان ومذهب أبي علي ابن سينا وأبي نصر الفارابي نظريات فلسفية محضة ، وليس لهؤلاء إلا نقلها عن سلفهم من الفلاسفة غير المليين، أما جهم بن صفوان فمن غير اليسير ضبط نقله، إلا أن من البين أن مثل هذا المذهب لا يكون إلا على هذا الوجه، وكذا مذهب ابن سينا وأبي نصر فإنه مركب من مذهب أرسطو وغيره في العلة الأولى، ومثل هذه المذاهب الغالية يجب أن يعرف فيها هذا المعنى، وأنها ليست من مقالات المسلمين، وإذا نقلها أحد أعيان الفلاسفة المليين لم يختلف حكمها، بخلاف

---

(١) الفتاوى (٥/٣٣ ــ ٣٥) .

(٢) الملل والنحل (٨٦) .

(٣) المقالات (٣٣٨) .

المقالات المولدة في الصفات كقول جمهور المعتزلة، ومتكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية والكرامية وأمثال هؤلاء، وكذا مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد، فإن هذه المقالات مع ردها فهي مولدة في المسلمين وليست من المقالات التامة لأعيان الفلاسفة وأجناس الكفار غير المسلمين وإن كانت أصولها منقولة عنهم وسائر هذه المقالات على درجات، وجميعها مركبة من مقدمات مأخوذة عن الفلاسفة ومقدمات من العقليات التي رتبها هؤلاء من أهل القبلة ومقدمات يحملونها من الشرع، فهذا يشتركون فيه في الجملة، وهذا من المقامات اللازم معرفتها في الأسماء والأحكام، فقد تكلم سائر الطوائف من المعتزلة والأشعرية وأهل السنة وغيرهم في حكم المخالف في هذا الباب، وهذا مقام مختص، إنما المقصود هنا قصد العلم بأصول المذاهب والعدل فيها، فإن الله يأمر بالعدل والإحسان.

والشهادة بهذه المقالات أو أحكامها على أصحابها لا بد أن تقع بالحق والعلم: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾[1]، والمقصود هنا معرفة ما نقل من المقالات بتمامه، وما كان مولداً من جهة مجموعة وإن كان أصله من جنس مقالات الفلاسفة كما هو الشأن في مقالة المعتزلة، فإن أصلها من جنس مقالة الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، لكنها مركبة من هذا ومن معاقد من الأقيسة ومن مقاصد من الشريعة، ولهذا كان أئمة السنة يجعلون قول النفاة قول الجهمية باعتبار منتهاه وحقيقته، وإن كان المعتزلة بل وعامة المتكلمة يفارقون الفلاسفة في أن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وكذلك الكتب السماوية المنزّلة على الرسل، والفلاسفة يقولون إن مقصودهم التخييل وليس بيان الحق في آيات الكتب السماوية، وأقوال الأنبياء ،بل في مقالات الفلاسفة، وأن الأنبياء خيلوا للعامة لينتفعوا بذلك؛ لأن عقولهم لا يمكن أن تبلغ الحقائق على ما هي عليه[2].

والمقصود أن مذهب نفاة الصفات وأسماء الرب سبحانه ليس مذهباً يمكن أن

---

(١) الزخرف: آية ٨٦.

(٢) درء التعارض (١/٨ـ ١٣)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤ـ ٤٥)، شرح الأصول الخمسة (٥٩٩ـ ٦٠٠).

يكون أخبر به نبي من الأنبياء، أو نزل به كتاب من عند الله، ولهذا كان أئمة هذا المذهب وحذّاقه يصرحون بأن طريقتهم هذه ليست هي طريقة الأنبياء وأن الكتب السماوية والأنبياء أتوا بضدها كما يذكر ذلك ابن سينا في رسالته الأضحوية[1]، قال: "فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل"[2].

وفي الجملة فنفي سائر الصفات من المقالات التي ليس لها أثر في كلام الأنبياء بخلاف مقالات الخوارج والمرجئة والإمامية والوعيدية، فإن هؤلاء يظنون أن ما قالوه هو الذي نزل به الكتاب وبينه الرسول ﷺ، وهؤلاء يحتجون بما هو من النصوص السمعية على مفصل مقالتهم بخلاف النفاة المحضة، فإنّ حذّاقهم يقرون أن ذلك لا يلتقي من الوحي على هذا الوجه.

*** ***

مقالات أهل القبلة ومسالكهم في الصفات

أما مقالات أهل القبلة ومسالكهم في الصفات فقول السلف إثبات سائر صفات الكمال لله التي نطق بها الكتاب وجاء بها الرسول ﷺ، مع نفي التشبيه والتمثيل عنه سبحانه، وطريقتهم في الصفات على ما ذكره مالك وغيره في الاستواء، قال: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"، وقال الأوزاعي: "كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذِكْرُه فوق عرشه ونؤمن بما جاءت به السنة من صفاته"، وقال محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات في صفة الرب عزّ وجل . . ."[3]، وقال عمدة متأخري السلفية أبو العباس ابن تيمية: "القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث"، قال الإمام أحمد رضي الله عنه:

(١) الرسالة الأضحوية (٤٤ـ ٤٥).

(٢) الرسالة الأضحوية (٥٠) .

(٣) الفتاوى (٥/٣٩ ــ ٤٢) .

لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث. ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه. . .

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه واستلزام الحدوث سابقة العدم ولافتقار المحدث إلى محدث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى، ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا . . .فإنه إذا قال القائل: لو كان فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك محال ونحو ذلك من الكلام: فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كي يلزم من سائر الأجسام . . . والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها . . ."[١].

---

(١) الفتوى الحموية ضمن (ج٥/٢٦ ــ ٢٨) .

وقال: "السلف كلهم أنكروا على الجهمية النفاة وقالوا بالإثبات، وأفصحوا به وكلامهم في الإثبات والإنكار على النفاة أكثر من أن يمكن إثباته في هذا المكان وكلام الأئمة المشاهير مثل مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وحماد بن زيد وحماد ابن سلمة وعبدالرحمن بن مهدي ووكيع بن الجراح والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق ابن راهويه وأبي عبيد وأئمة أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد موجود كثير لا يحصيه أحد وجواب مالك في ذلك صريح في الإثبات، فإن السائل قال له: يا أبا عبدالله ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1] كيف استوى؟ فقال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، وفي لفظ استواؤه معلوم أو معقول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فقد أخبر رضي الله عنه بأن نفس الاستواء معلوم وأن كيفية الاستواء مجهولة، وهذا بعينه قول أهل الإثبات، وأما النفاة فما يثبتون استواء حتى تجهل كيفيته. . . وإذا كان الاستواء مجهولاً لم يحتج أن يقال: الكيف مجهول، لا سيما إذا كان الاستواء منتفياً، فالمنتفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال: هي مجهولة أو معلومة، وكلام مالك صريح في إثبات الاستواء وأنه معلوم وأن له كيفية ، لكن تلك الكيفية مجهولة لنا لا نعلمها نحن، ولهذا بدع السائل الذي سأله عن هذه الكيفية، فإن السؤال إنما يكون عن أمر معلوم لنا ونحن لا نعلم كيفية استوائه وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون الكيفية معلومة لنا . . . وسلف الأمة وأئمتها متفقون على الإثبات رادون على الواقفة والنفاة . . ."[2].

وبالجملة فهذا المذهب المتواتر عن أئمة السلف كما حكى تفصيله من روى مذهبهم عن أعيان أئمة السنة والحديث، كاللالكائي في أصول السنة وابن خزيمة في التوحيد وابن منده في التوحيد والدارمي في الرد على الجهمية والنقض على بشر المريسي وابن أبي عاصم في السنة وابن بطة في الإبانة والخلال في السنة والبخاري في خلق أفعال العباد وغير هؤلاء، وكذا ما ذكره أبو بكر البيهقي في الأسماء والصفات وأبو سليمان الخطابي في الغنية وأبو الحسن الأشعري في الإبانة والمقالات، وإن كان

(١) طه: آية ٥.

(٢) الفتاوى (٥/١٨٠ ــ ١٨٣) .

أمثال هؤلاء محكمين لجمل كلام السلف، ويقع لهم وَهْمٌ في تفصيل مذهبهم وهذا معنى يجب معرفته، فإن ما يقال فيه: إنه مذهب السلف يعلم من جهة قول السلف له بنقل ذلك عن أعيانهم أو بحكاية الإجماع على هذا ممن يعرف مذهب السلف، وهذا مقام يغلط فيه بعض أهل الكلام من الصفاتية وبعض المنتسبين إلى الأئمة، فإنهم يجعلون مذهب السلف ما تحصل عندهم بنوع استدلال واجتهاد، كما حكى طائفة من متكلمة الصفاتية التفويض مذهباً للسلف، وهذا يذكره عنهم أبو المعالي في الرسالة النظامية[1] وأبو حامد الغزالي في إلجام العوام[2]، وابن الخطيب الرازي[3]، مع أن هذا التفويض الذي يذكره هؤلاء يقيدونه بالجزم بأن ظاهر النصوص غير مراد[4]، وبعض متكلمة الصفاتية لا يجعلون للسلف طريقة واحدة كما يذكر ذلك الشهرستاني، فإنه قال: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرِّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية . . . فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فرقتين: فمنهم من أوَّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء. . ."[5].

فأمثال هؤلاء من متكلمة الصفاتية لما لم يكن شعار مذهبهم ترك انتحال مذهب السلف، بل كان الأشعري معظماً لطريقة أئمة السنة أحمد وغيره، وينتسب إليهم كما

---

(١) الرسالة النظامية (٢٣) .

(٢) إلجام العوام (٤١ ــ ٤٦) .

(٣) أساس التقديس للرازي (٢٣٦) .

(٤) المصدر السابق .

(٥) الملل والنحل (٩٢ ــ ٩٣) .

ذكر ذلك في الإبانة[1]، وأصحابه يشاركونه في عدم القدح في السلف وينتسبون إليهم في الفقه والشريعة، ولما سلك أمثال هؤلاء ما يعلمون أنه ليس مسلكاً لجماعة السلف من التأويل في صفات الباري صاروا يقصرون السلف على التفويض، كما هي طريقة أبي المعالي وأبي حامد وابن الخطيب، أو يحكون اختلاف السلف في التأويل كما هي طريقة الشهرستاني، وهذا الذي سلكه أمثال هؤلاء من أهل الكلام لما كانت طريقة متكلمة أهل الإثبات من أصحاب الأشعري وغيرهم مخالفة في أصلها لمقالة المعتزلة فإن أئمة المعتزلة لم يكن من شعارهم انتحال طريقة أهل الحديث[2]، كما هو مسلك فضلاء متكلمة أهل الإثبات، كأبي الحسن الأشعري، أو تجويزها كما هو قول جمهورهم، وأبو الحسن أعلم بطريقة السلف من متكلمة أصحابه، ولهذا كان يذكر هو وأئمة أصحابه كالقاضي أبو بكر ابن الطيب إثبات ما هو من الصفات الخبرية وغيرها ويجعلون ذلك مسلك المثبتة وخلافه قول المعتزلة والجهمية[3]، ولما كانت طريقة متأخريهم كأبي المعالي وأبي حامد والرازي والآمدي مخالفة لطريقة هؤلاء في الصفات الخبرية، وما هو من الصفات اللازمة، سلكوا هذه الطريقة التي ذكروها، وإنما أضافوا التفويض في أمثال هذا إلى السلف لما تحصل لهم صواب انتفاء هذه الصفات في نفس الأمر وهم يعلمون أن أئمة السنة والحديث ليسوا على ضلال محض في هذا الباب ويعلمون تركهم للتأويل، فصاروا يذكرون مذهب السلف على هذا التحصيل.

والمقصود أن إبطال طريقة السلف والتصريح بمخالفتها وفسادها كان شعار الجهمية والمعتزلة الذين عارضهم السلف أئمة السنة والحديث، ولما ذهبت سورة المعتزلة في زمن المتوكل العباسي وظهرت مقالة ابن كلاب في بعض الأمصار العراقية والخراسانية، ثم لما حدث ظهور مذهب أبي الحسن الأشعري وانتسابه إلى أهل السنة والحديث وسلوك جمهور متكلمة المثبتة مسلكه في الجملة وانتحالهم لطريقته، صاروا

---

(١) الإبانة للأشعري (٩ ، ١٤ ــ ١٥) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٥٥ ــ ١٥٦) .

(٣) الإبانة للأشعري (٥١) ، التمهيد للباقلاني (٢٩٥) .

يحكون مذهب السلف بما لا يعارض طريقتهم، والمعتزلة من هذا الوجه أخبر بحقيقة مذهب أهل الحديث من متأخري الأشعرية كأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي وأمثالهما فإن هؤلاء يجعلون طريقة السلف طريقة متعذرة في العقل والشرع، ولهذا لم تعرف هذه الطريقة لطائفة مختصة في المسلمين زمن ظهور المقالات، والذين يحكون المقالات كأبي الحسن لا يذكرونها، والطريقة إنما تعرف بمقالات أصحابها وتواترها، وهذا الذي يحكيه بعض متأخري المتكلمين في تحصيل طريقة السلف يوافقهم عليه طائفة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة المعظمين للسنة والجماعة، المائلين إلى طريقة متكلمة أهل الإثبات.

وقوم من المنتسبين للسنة والحديث يحكون عن بعض أعيان أئمة السلف ما هو من التأويل، فقد تكلم طائفة من أصحاب الأئمة في النصوص التي فيها فعل الرب اللازم كالإتيان والمجيء ونحو ذلك، ونقلوا عن مالك وأحمد في تأويل هذا قولاً، حتى إن بعض متأخري أصحاب أحمد كأبي الحسن ابن الزاغوني وغيره، ذكر عن أحمد روايتين في تأويل هذا الباب وحده، وابن عقيل طرد روايتين في التأويل في غير هذا، وإن كان انتهى أمر ابن عقيل إلى ترك التأويل وذمه، فإنه تارة يوجبه وتارة يحرمه وتارة يسوغه والتأويل إنما دخل عليه من كلام المعتزلة، فإنه أخذ في مبدأ أمره عن أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان المعتزليين، وكانا من أصحاب أبي الحسين البصري، ولهذا يوافقهم تارة في الصفات الخبرية التي يسميها الإضافات، وكذلك ابن الجوزي يوافقه في بعض كلامه على مثل هذا، والمتواتر عند أحمد وهو الذي عليه المحققون من أصحابه، وهو قول جمهور أصحابه وعليه سائر متقدميهم منع التأويل في سائر الصفات، وما يحكى عن أحمد وغيره من أئمة السنة والحديث من التأويل هو في الجملة غلط محض، ومنهم من يلتبس بما يذكر عنه في بعض الروايات، فإن حنبل بن إسحاق نقل في أجوبة أحمد في الفتنة أن القائلين بخلق القرآن احتجوا عليه بقول النبي ﷺ: "تجيء البقرة وآل عمران"[1]، فذكر أحمد أن المراد ثواب القرآن، وهذا قوله وقول غيره من أهل السنة

---

(١) رواه مسلم (١/٤٠٣) رقم (٨٠٤).

لكن نقل حنبل أنه عارضهم بقوله تعالى: **﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾**[1]، قال: قيل: إنما يأتي أمره، هكذا ذكر حنبل بن إسحاق، ولم ينقل ذلك غيره ممن نقل أجوبته عنه كعبدالله وصالح وأبي داود، فاختلف أصحاب أحمد في هذا: فمنهم من غلط حنبل وهذه طريقة أبي إسحاق ابن شاقلا، ومنهم من قال: إن ذلك منه على جهة الإلزام وهذا مما هو بيِّن في الإلزام، ومنهم من جعل ذلك رواية عنه بتأويل ذلك، وابن عقيل وابن الجوزي يعتمدون هذه الرواية، ولا ريب أن المتواتر عن أحمد يناقض ذلك، وإثباته للصفات الفعلية أمر متواتر عنه، وهذا من مقامات الإشكال عند بعض المتأخرين من أصحابه اللذين عندهم لبس في هذا الباب من جهة ما دخل عليهم من كلام المتكلمين[2]، وأما أئمة أصحابه السالكون طريقة أهل الحديث المحضة، فيعلمون أنه يمتنع تأويل هذا الباب عنده وعند غيره من أئمة السنة والحديث، وأكثر ما يحكى عن الأئمة المتقدمين من التأويل غلط محض عليهم، كما يذكر أبو حامد عن بعض الحنابلة أن أحمد تأول ثلاثة من الآثار، وكذلك ما يحكى عن مالك من التأويل[3].

والمقصود أن من أصحاب الأئمة من يجتهد في معرفة طريقة إمامه، ولا يصيب الحق في نفس الأمر، وطريقة الأئمة إنما تعرف بمقالاتهم التي نصوا عليها بالأسانيد الموصولة إليهم، وليس في مثل هذا عن الأئمة المتقدمين ما هو من التأويل، ولهذا كان كبار أئمة المتكلمين من المتأخرين يعلمون أن هذه الطريقة ليست طريقة أئمة السنة والحديث، كما يصرح بذلك أبو المعالي وأبو حامد والرازي. ومن أصحاب الأئمة من قد يغلو في الإثبات ويزيد على طريقة أئمة السنة والحديث[4]، وهذا يقع في كلام أبي عبدالله بن حامد ومن سلك طريقه[5]، وكعبد الرحمن بن أبي عبدالله بن منده، فإنه قال بخلو العرش من الباري عند نزوله، وصنّف في ذلك مصنفاً ومعلوم أن هذا لم يقله

---

(١) البقرة: آية ٢٠٨.

(٢) الفتاوى لابن تيمية (١٦٤/٤) (٥٣/٦) .

(٣) انظر الفتاوى (٣٩٧/٥ ـ ٤٠٢) .

(٤) انظر الفتاوى (٥١/٦ ، ٥٢) .

(٥) الفتاوى (٥٢/٦) .

أحد من السلف البتة[1].

ولهذا كان ابن الجوزي وأمثاله لا يطعنون على سائر الحنابلة فضلا عن أحمد، بل يطعنون في طريقة من كان يقع في كلامه زيادة في الإثبات، وإن كان ابن الجوزي حكى عن بعض الحنابلة ما لم يقولوه من مقالات التشبيه التي لم يقل بها أحد من أصحاب أحمد، والمقصود أنه لا يذم جنس الحنابلة، بل يعارض طريقة أبي عبدالله بن حامد وأبي يعلى وأمثالهم، ويحتج عليهم بمقالات كثير من الحنابلة كالتميميين وابن عقيل وأمثالهم لميل هؤلاء لطريقة الكلابية ومتكلمة أهل الإثبات كالأشعري وأصحابه[2].

وابن الجوزي شأنه شأن غيره ممن تعذر عليهم تحقيق مذهب السلف فصاروا يضيفونهم إلى نوع من التأويل أو التفويض مع أن جمهور أصحابهم والمتواتر عن أئمتهم يخالف هذا وهذا.

وأبو محمد بن حزم لما تكلم في الصفات وهو يعظم طريقة أهل الحديث وينتحلها ويعظم شأن السلف ويبالغ في ذم الطوائف المخالفة لهم، ذكر محصله في مذهبهم في الصفات بما لم يقله أحد قبله عنهم، فإنه جعل إطلاق لفظ الصفات ليس من مذهبهم البتة، بل هو عنده بدعة منكرة[3]، وهذا أظهر من أن يجاب ابن حزم فيه، فإن كتب السنة التي نقلت مذهب أئمة السلف متواترة في إطلاق هذا، كالتوحيد لابن خزيمة ولابن مندة والسنة لعبدالله بن أحمد والخلال وابن أبي عاصم والإبانة لابن بطة وشرح أصول السنة للالكائي وغيرها، وقد تقدم ذكر ما تحصل لأبي محمد بن حزم في الأسماء والصفات وأنه من جنس مذهب النفاة من المعتزلة ونحوهم وإن كان يبالغ في ذمهم[4].

والمقصود أن هؤلاء يحكون مذهب السلف بحسب ما ظنوه واجتهدوا في تحصيله، فلا يمكن جعل هذا موجبا لاختلاف الطريقة السلفية في نفس الأمر، كما أن

---

(١) الفتاوى (٥/٢٤٢ ـ ٢٤٣) .

(٢) الفتاوى (٦/١٦٥ ـ ١٦٧) .

(٣) الفصل (٢/٢٨٣ ـ ٢٨٥) .

(٤) انظر الفصل الثالث من الباب الأول ، المبحث الثاني ، الفرع الرابع .

طائفة من مخالفي السلف جعلوا مذهبهم محض التشبيه ، كما هو مسلك أئمة المعتزلة والجهمية مع أئمة السلف والحديث[1]، و لم يكن هذا موجباً لظن التشبيه في طريقة الأئمة عند من غلط على السلف بالتفويض أو التأويل، فهذا مجمل مسلك السلف في هذا الباب.

*** ***

وأما المخالفون لهم فهم طوائف، فالمعروف عن جهم بن صفوان الترمذي والجهمية المحضة نفي سائر أسماء الرب وصفاته، وهؤلاء أول من أظهر نفي أسماء الرب وصفاته في المسلمين[2]، وهذا المعنى المجمل من قول هؤلاء ذكره أهل المقالات عن الجهم ابن صفوان[3] وأتباعه وفي تفصيل مذهبه مسائل تحكى عنه، قال الشهرستاني في الملل والنحل: "الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ . . . وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . . ." [4]، وحكى عنه إثبات علوم حادثة للباري تعالى لا في محل وأن من قوله : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه؛ لأن ذلك يستلزم التغيير[5] وهذا القول محكي عن بعض متقدمي النظّار كهشام بن الحكم من الإمامية، وهذا من المقالات المنكرة عند المسلمين، ولهذا أنكره المعتزلة مع نفيهم لقيام الصفات بذات الباري، وابن الراوندي يذكر أن هشام الفوطي من المعتزلة يقول به، وأنكرت المعتزلة ذلك، قال أبو الحسين بن الخياط: "قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام ابن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم، ونقول: أنه قد كذب على هشام الفوطي

---

(١) انظر الانتصار لابن الخياط (٦٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣٥/٦) .

(٣) درء التعارض (١٧٨/٥ ، ١٨٦) (٢٣/٣) (٢٤/٤) (١٧٥/٧) .

(٤) الملل والنحل (٨٦/١) .

(٥) الملل والنحل (٨٧/١) .

كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام، وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله . . ."[1].

وبالجملة فقول جهم بن صفوان منكر عند سائر طوائف المسلمين من المعتزلة ومتكلمة الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وأصحابه والماتريدي وأصحابه، فضلاً عن أهل السنة والحديث فإن قولهم بإنكار مذهبه وإبطاله متواتر عنهم.

وإبطال متكلمة الصفاتية وأهل السنة والحديث لمقالة جهم أمر مستقر، وأما المعتزلة فإنهم يشاركون الجهم بن صفوان في هذا الباب في كثير من موارده مع تشنيعهم عليه، قال ابن الخياط المعتزلي: "وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة، لقوله بخلق القرآن، وجَهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم . . ."[2].

وهذا الذي ذكره المعتزلة لا يفيد أن مقالته مباينة لمقالتهم، بل يتفقون معه في نفي قيام سائر الصفات بذات الباري، وإن كانوا يخالفونه في الأسماء، فهذا مجمل الفرق بينه وبين المعتزلة، ولما كان قوله وقول المعتزلة: نفي قيام الصفات بذات الباري صار السلف من أئمة الحديث يجعلون قول المعتزلة قول الجهمية[3]، باعتبار اتفاقهم على هذا الأصل الذي اتفق أئمة السنة والحديث على إثباته، وصار اسم التجهم له إطلاق محض وإطلاق مشترك، وهو الذي غلب في كلام أئمة السنة والحديث كأحمد وغيره، وإن كان بين الجهمية المحضة والمعتزلة في هذا الباب نوع فرق، وهكذا سائر مقالات المتكلمين في هذا الباب، يكون بينهم فيها نوع اتفاق واختلاف، فالتحقيق أن يعرف موارد الخلاف والوفاق بين هؤلاء ليقوم الناس بالقسط، كما أن الأشعرية ليسوا مثبتة على طريقة أهل الحديث وليسوا نفاة على طريقة المعتزلة، يل يوافقون هؤلاء وهؤلاء.

وفي الجملة فمقالة نفي قيام الصفات بذات الباري كان السلف يسمونها مقالة

(١) الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٢٦) .

(٢) الانتصار (١٢٧) .

(٣) الفتاوى (٥١/٦) .

الجهمية[1]، والقائلون بذلك يشاركون جهماً في نفي الصفات، وإن كانوا ليسوا على طريقته في بقية الأصول، ولهذا دخل المعتزلة في اسم الجهمية عند السلف بنفيهم الصفات وإن كانوا يخالفون جهماً في القدر والأسماء والأحكام والإيمان وغير ذلك كما أن السلف ذموا القدرية، وأرادوا نفاة القدر من أي الطوائف فدخل في ذلك المعتزلة وطوائف من المرجئة وغيرهم.

ولا يلزم من ذلك أن يكون قول كل من نسب إلى التجهم في الصفات واحداً فإن بينهم اختلافاً مشهوراً، ولا يلزم أيضاً أن من نسب إلى التجهم في هذا الباب يكون قوله على قول جهم تماماً، بل جمهور هؤلاء يقع في كلامه من المخالفة له شيء يقربون به من السنة والشريعة، فإن الجهم بن صفوان قوله الذي اشتهر عنه النفي المحض لصفات الله تعالى وهو حقيقة قول منحرفة الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، ومقتصدة هؤلاء الفلاسفة المليين كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد مقالتهم خير من مقالة جهم من بعض الأوجه، فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء وأحكام الصفات وجمهور المعتزلة من هذا النوع، وفي بعض مقالاتهم ما هو خير من مقالة ابن رشد وأمثاله[2].

والمقصود أن مقالة الجهمية بنفي الصفات هي أفسد مقالة دخلت على المسلمين في أصول الدين، والطريقة التي سلكها هؤلاء الجهمية مأخوذة عن الملاحدة، فإن محصل مقصدهم من الشريعة نفي التشبيه عن الباري وصار عندهم إثبات الصفات هو محض التشبيه عندهم بالطرق التي سلكوها، ولهذا طرد أئمة الباطنية هذا المسلك، فصارت القرامطة الباطنية يسلبون عنه النقيضين، فلا يقال: عالم ولا ليس بعالم ولا قادر ولا ليس بقادر ونحو ذلك، وهذا لم يقله أحد من العقلاء إلا هؤلاء القرامطة الباطنية، وهذا ممتنع في بداهة المعقول وهو تشبيه له سبحانه بالممتنعات، ومعلوم أن مثل هذه المقالة هي مقالة الزنادقة المحضة المنكرين للملل والشرائع[3]، ولهذا صار كثير من الباطنية

---

(١) الفتاوى (٥/٢٢) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣/٨) (١١/١٤٨) (١٢/٢٠٥ ـ ٢٠٦) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (١٧/١٠٥ ـ ١٠٧) (٣/٧ ـ ٨) .

لا يصلون إلى هذا الحد، بل يقولون: نحن لا ننفي النقيضين، بل نسكت عن إضافة واحد منهما إليه، فلا يقال: عالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت، وهذا لون آخر من التعطيل الذي انتهى إليه بعض أئمة الباطنية، وهو الذي قرره أبو يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية، فإنه شرح هذه الطريقة في كتابه هذا، وانتهى إلى هذا القول وصرح به[1].

فهذه المقالات وأمثالها منتهى مقالة الجهمية، وطائفة من النظّار كالشهرستاني والآمدي والرازي راموا درء هذه الطريقة عن قول النفاة، فأجابوا هؤلاء الملاحدة بأن لفظ الموجود والحي والعليم ونحوها مقولة بالاشتراك اللفظي، وهؤلاء متناقضون فإنهم مع هذا يقرون بما هو مستقر عند سائر العقلاء أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وأمثال هذا مع علمهم أن هذا التقسيم لا يكون في الألفاظ المقولة بالاشتراك اللفظي[2]، ومع هذا يقع في كلام هؤلاء النظار من الصفاتية وغيرهم من نظار المسلمين جوابات صالحة عن مقالات الباطنية الملاحدة، كما صنف القاضي أبو بكر كشف الأسرار في الرد عليهم، وهو من أمثل كتب النظار في الرد على هؤلاء.

وقد تكلم في هذا الصنف من الباطنية ووصف فضائحهم القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي وأبو عبدالله الرازي والقاضي أبو يعلى وأبو الوفا ابن عقيل وهما من أصحاب أحمد، وكذلك أبو المعالي وأبو حامد الغزالي والشهرستاني وغيرهم[3].

*** ***

والفلاسفة المليون يوافقون الجهمية في نفي الصفات في الجملة وهم مراتب في هذا الباب، فابن سينا ومن سلك طريقته يصفونه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، ويجعلونه واجب الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وجعلوا الصفة هي الموصوف[4]، قال ابن سينا في التعليقات: "الباري لا يوصف بأنه جنس ولا بأنه نوع إذ

---

(١) انظر درء التعارض (٣٢٢/٥ ــ ٣٢٥) .

(٢) درء التعارض (٣٢٤/٥ ــ ٣٢٧) .

(٣) درء التعارض (٨/٥) .

(٤) درء التعارض (٨/٣).

لا مجموع في شخصه ولا متكثر الأشخاص، بل يوصف بأنه شخص ولا نعني به أنه شخص من نوع أو شخص جسماني كشخص الشمس مثلاً، بل إنه شيء متميز بذاته عن سائر المواجودات، وكذلك كل واحد من العقول، ولذلك لا يوصف بأنه كلي ولا بأنه جزئي، ويوصف بأنه عقلي أي مجرد لا أنه كلي. لا كمية لفعل الباري؛ لأن فعله لذاته. لا لداع دعاه إلى ذلك . . .الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل. علم الباري لذاته لا يعلم كما تُعلم الأشياء بعلم والعلم هو عرض يحل النفس . . ." [1].

ومعلوم أن هذا المذهب لم يقع له ذكر في الكتب السماوية وما تكلمت به الأنبياء، ولا هو مما تقر الفطرة بأصوله، وابن سينا وأمثاله يقرون بهذا، قال في الرسالة الأضحوية: "الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به: أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور . . . ولهذا ورد التوراة تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له . . ." [2].

والمقصود أن وجود الرب عند ابن سينا وأمثاله وجود بسيط لا صفة له ولا فعل، وهذه في الأصل طريقة أرسطو وأتباعه المشائين[3]، ولهذا لما ذكر ابن سينا وجود

---

(١) التعليقات لابن سينا (٨٠ ــ ٨١) .

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٤ ــ ٤٥) .

(٣) درء التعارض (٢٨٦/٨ ــ ٢٨٧)

الكائنات رتبها على هذا الأصل، قال في التعليقات: ". . . اللزوم الذي يلزم عن الباري فإنه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته. . . وإن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته . . . الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها . . . الفلك والكواكب تعقل الأول فيسترفها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة. . . النفوس الفلكية تتصور أحوالا تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة فتكون عن حركتها هذه الكائنات وتلك الأحوال. . ."[1]، وقد ذكر أبو حامد الغزالي في رده على الفلاسفة هذا المعنى، قال أبو حامد: "المسألة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة. . ."[2]، ثم شرح مقالتهم في هذا.

وابن سينا يذكر أنه صدر عن الله عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل العاشر، فهذه مقولة صدور العقول العشرة والنفوس التسعة معروفة في كتب ابن سينا[3]، وأبو الوليد بن رشد ينكر هذه الطريقة في رده على أبي حامد الغزالي الذي حكى هذا عن الفلاسفة[4]، ويقول هذا من تخرص ابن سينا وأمثاله[5].

وفي الجملة فهذه طريقة يسلكها ابن رشد كثيرا في رده على أبي حامد حيث يجعل كثيرا من المقالات المنكرة الكبار من مقالات ابن سينا وأغلاطه على الفلاسفة، ثم يسلك ابن رشد طريقة مختارة عنده، والحق أن ابن رشد وإن كان أقرب إلى الشريعة من ابن سينا إلا أنه بالغ في التعذير للفلاسفة وجعل كبير السقط من ابن سينا وانتصر لمقالات أرسطو المحضة، ومعلوم أن مقالات أرسطو الذي يعظمه ابن رشد أبلغ في الإلحاد من مقالات ابن سينا، وابن سينا وأمثاله من الملية خير وأعرف بالعلم الإلهي من أرسطو وأمثاله من أئمة الملاحدة، ومع هذا فطريقة ابن رشد خير من طريقة ابن سينا

---

(١) التعليقات (١٠٣) .

(٢) تهافت الفلاسفة (٨١) .

(٣) درء التعارض (٣/٢٠٥ ، ٤٤٦) (٥/٨١ ، ١٧٤) (٧/١٢٦) (٨/٢٠٣) .

(٤) تهافت الفلاسفة (٩١ــ ٩٣) (٩٤ــ ٩٦).

(٥) تهافت التهافت (١٠٦ــ ١٢٠) (١٤٨ــ ١٥٣).

وأقرب إلى دين المسلمين لولا شغفه بأرسطو، فإنه أبلغ الفلاسفة المليين شغفا واختصاصا بطريقة أرسطو المحضة، ولهذا صار أكثر تغليطه لابن سينا وأبي النصر وأمثالهما في مخالفتهم طريقة أرسطو طاليس، وليس في مخالفتهم للقرآن وكلام الرسول ﷺ، فإنه يصدر هو وإياهم من مشكاة واحدة.

وفي الجملة فأرسطو وأتباعه المشاؤون يقرون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئا ولا يعلم شيئا ولا يريد شيئا، وجعلوه علة غائية لا علة فاعلية ولا يخصونه بواجب الوجود بل كل قديم عندهم فهو واجب الوجود، وابن سينا لما جاء جعل الباري واجب الوجود مع ما شاركهم فيه من مقالاتهم الفلسفية(١)، ومن المعلوم عند سائر الطوائف أن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة اليونان الذين أدخل هؤلاء الفلاسفة المليون مقالاتهم على المسلمين، لم يكن مؤمنا موحدا، ولم يكن يقر برب خالق رازق معبود مطاع، قال الإمام ابن تيمية: "وأما أئمتكم البارعون كأرسطو وذويه فغايته أن يكون مشركا سحارا وزيرا لملك مشرك سحار كالاسكندر بن فيلبس وأمثاله من ملوك اليونان الذين كانوا أهل شرك يعبدون الأوثان، وإنما صار فيهم ما صار من الهدى والفلاح لما دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو بنحو ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها. . ."(٢).

وفي الجملة فقول ابن سينا وأمثاله تقع على هذا القدر الذي تقدم، وأما ابن رشد الحفيد فهو خير منه في هذا الباب، حيث يثبت ما هو من الأسماء الحسنى وأحكام الصفات، وإن كان من نفاة الصفات، هذا هو المشهور عنه وعن أبي البركات صاحب المعتبر(٣)، قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . ."(٤)، ثم ذكر

---

(١) درء التعارض (١٣٨/٨ ــ ١٣٩ ، ١٤٤ ــ ١٤٥) .

(٢) درء التعارض (٦٨/٥) .

(٣) الفتاوى (٢٠٥/١٢ ــ ٢٠٦) (٥١٨/٦) .

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٩) .

طريقة تحصيلها[1]، ومعلوم أن الكتاب العزيز جاء بوصف الباري بهذه الصفات وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن، وتخصيص هذه السبع بالذكر إنما دخل على أبي الوليد بن رشد من متأخري الأشعرية كعبدالقاهر البغدادي[2] وأبي حامد الغزالي[3] وهؤلاء الصفاتية لم يذكروها على المعنى الذي ذكره ابن رشد، وإنما صار إليه هذا الاضطراب بما رامه من تقريب فلسفته للشريعة، ولهذا لما تكلم في هذه الصفات التي ذكرها لم يثبت صفات قائمة بذات الباري، بل ذكر طريقة من أثبتها من المتكلمين ويعني بهم من يقرر ذلك من أئمة الأشعرية، وأبطل هذه الطريقة، و لم يذكر طريقة أهل السنة والحديث في الصفات، والظن أنه لم يعرفها على ما هي عليه، بل ذكر أن الشرع صرح بخلاف حقيقة التوحيد في هذه الصفات، قال: "وإنما كان هذا هكذا؛ لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى . . . "[4]، والمقصود أن ابن رشد يثبت أحكام هذه الصفات، والصفاتية الذين يرد عليهم في هذا أقرب منه إلى الشرع والحق فيه فإنه من نفاة الصفات في نفس الأمر[5].

*** ***

وأما مسلك المعتزلة في صفات الباري، فقال القاضي عبدالجبار بن أحمد: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات يترتب عليه . . ."[6]، قال الشهرستاني: "والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٩ ــ ١٣١) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠) .

(٣) قواعد العقائد للغزالي ضمن (٩٦ ــ ٩٧) .

(٤) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٠) .

(٥) الكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد (٣٤ ــ ١٤٠) ، وانظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٥١٨) .

(٦) شرح الأصول الخمسة (١٥١) .

صفات قديمة ومعان قائمة به . . . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق . . ."[1].

وفي الجملة فالمعتزلة ينفون قيام الصفات بذات الباري مطلقاً، ويثبتون ما هو من أحكامها وهي ترجع عند جمهورهم إلى كون الباري حياً عليماً قديراً، وأما كونه مريداً متكلماً فهذا عندهم صفات حادثة أو إضافية[2]، وهم مع هذا يثبتون الأسماء في الجملة[3]، ويقع في كلامهم تفصيل تنزيه الباري عن السلوب ، كما حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في المقالات عنهم، قال: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسد ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين شمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان . . . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . . . ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك . . ."[4]، إلى آخر ما ذكره أبو الحسن الأشعري من الجمل عنهم في هذا الباب، وهو من أخبر الناس بمقالاتهم، فإنه كان ربيباً لأبي علي الجبائي، ونشأ في الاعتزال وظهر فيه، حتى صار رأساً في ذلك، ثم أبطل ذلك وتاب منه[5]، قال الأشعري بعد ذلك: "فهذه جملة قولهم في التوحيد، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين"[6].

فهذا القول هو الجامع لهم، ثم يختلفون في تفصيل مقالتهم، قال الأشعري في

---

(١) الملل والنحل (٤٤ ــ ٤٥) ، وانظر منهاج السنة (٢/٦٠٠) .

(٢) الفتاوى (٦/٣٥٩) .

(٣) الفتاوى (٣/٨) .

(٤) المقالات (٢٣٥) .

(٥) الإبانة (٤٣).

(٦) المقالات (٢٣٦) .

المقالات: "واختلف الذين قالوا: لم يزل الله عالما قادرا حيا من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حي بنفسه، أم بعلم وقدرة وحياة وما معنى القول عالم قادر حي؟ فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علما بمعنى أنه عالم وله قدرة، بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا: له حياة ولا قالوا سمع وبصر . . . ومنهم من قال: له علم بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك، وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا ، وكان يقول :لله وجه هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو، ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها النعمة . . . وقال عباد: هو عالم قادر حي ولا أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا، وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة وحي لا بحياة وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره، وكان ينكر قول من قال: إنه عالم قادر حي لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس والذات وينكر أن يقال: إن لله علما أو قدرة أو سمعا أو بصرا أو حياة أو قدما وكان يقول: قولي عالم إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم، أو قولي قادر إثبات اسم لله ومعه علم بمقدور، وقولي حي إثبات اسم لله، وكان ينكر أن يقال: إن للباري وجها ويدين وعينين . . . وقال ضرار معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حي أنه ليس بميت، وقال النظام معنى قولي: عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب، وكان يقول: إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت وسائر

المتضادات . . . وقال غيره من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه . . .وقال آخرون من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا إن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ودللناك على أن له معلومات ، هذا معنى قولنا إن الله عالم . . . وهذا قول الجبائي، قاله لي، وقال أبو الحسين الصالحي: معنى قولي إن الله عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين حي لا كالأحياء، أنه شيء لا كالأشياء، وكذلك كان قوله في سائر صفات النفس وكان إذا قيل له: أ فتقول: أن معنى أنه عالم لا كالعلماء، معنى قادر لا كالقادرين، قال: نعم ومعنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء . . . وحكى عن معمر أنه كان يقول إن الباري عالم بعلم وأن علمه كان علما له بالمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك قوله في سائر الصفات، أخبرني بذلك أبو عمر الفراتي عن محمد بن عيسى السيرافي أن معمرا كان يقوله، وقال قائلون من البغداديين: ليس معنى أن الباري عالم معنى قادر ولا معنى حي، ولكن معنى أن الباري حي معنى أنه قادر ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات ومعنى أنه بصير معنى أنه عالم بالمبصرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حي ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في الباري أنه قديم معنى أنه عالم ولا معنى أنه حي قادر"[١].

فأقوال المعتزلة في صفات الذات ترجع في الجملة إلى أحد هذه الأقوال، ويجمعهم نفي قيام الصفات بذات الباري، والأشعري لما حكى هذه المذاهب عنهم هو من أعلم الناس بمقالاتهم كما تقدم، وهذه المقالات التي ذكرها أئمة المعتزلة أصولها في الجملة مأخوذة عن الفلاسفة خاصة بعد ظهور مذهبهم في التوحيد على يد أبي الهذيل العلاف، قال أبو الفتح الشهرستاني: "القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين

---

(١) المقالات للأشعري (١/٢٤٤ ــ ٢٤٩) .

أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة، فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيه بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتبار للذات القديمة، كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة . . ."[1]، وقال الشهرستاني عن قول أبي الهذيل: "أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . . . وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه . . ."[2].

وفي الجملة فتفاصيل مقالة المعتزلة ليس هذا محله، فإن المقصود هنا ذكر أصول المقالات وجملها، وإلا فإن بين أعيانهم من الاختلاف فوق ما بين أعيان الصفاتية خاصة الخلاف بين بصريهم وبغدادييهم، فإن هذا خلاف يطول في المسائل التي يسمونها الدقيق والجليل في هذا الباب وغيره، كاختلافهم في السمع والبصر، هل هو علم أو إدراك غير العلم؟ وكذا اختلافهم في الإرادة إلى غير ذلك مما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري[3]، وأبي الفتح الشهرستاني[4]، وغيرهم[5]، وصنف في هذا النيسابوري المعتزلي.

قول ابن كلاب

وأما مسلك متكلمة الصفاتية فهو في الجملة مركب من قول أهل السنة والحديث وقول الجهمية والمعتنى به، فهم يوافقون هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، وهذا يقع في المقدمات والنتائج وهم في ذلك مراتب، فمقدمهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب، قال الأشعري في المقالات: "قال عبدالله بن كلاب: لم يزل الله عالما حيا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا متكبرا جبارا كريما جوادا واحدا صمدا فردا باقيا أولا ربا إلها مريدا كارها راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ساخطا على من

---

(١) الملل والنحل (٤٦/١) ، وانظر منهاج السنة (٦٠٠/٢) .

(٢) الملل والنحل (٤٩/١ ــ ٥٠) .

(٣) الملل والنحل (٢٥٠/١ ــ ٢٨٠) .

(٤) المقالات للأشعري (٤٤/١ ــ ٨٥) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٥١/٦) .

يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا، محبا مبغضا مواليا معاديا قائلا متكلما رحمانا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، وكان يقول: معنى أن الله عالم أن له علما ومعنى أنه قادر أن له قدرة ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته، وكان يقول: إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وكان يقول: إنه وجه الله لا هو الله ولا هو غيره . . ."[1].

فابن كلاب يثبت الصفات اللازمة والصفات الخبرية ولا يثبت الصفات الفعلية ولهذا صار يثبت محبة وإرادة ورضى وسخطا ويجعل ذلك واحدا أزليا، وجعل كلام الباري معنى واحدا قائما بالنفس ليس بحرف ولا صوت، فهذا إشارة لمقالته، وقد تقدم ذكرها مفصلة[2]، ومقالته ظهرت بعد مقالة النفاة للصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فجاء ابن كلاب فخالف هؤلاء النفاة ، وأثبت قيام الصفات بذات الباري وأثبت علوه سبحانه وتعالى، فصار هو وأصحابه كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي وأمثالهم يوافقون السلف في هذا الأصل، لكنهم يخالفوهم في الصفات الفعلية فإن أصل ابن كلاب في هذا الباب نفي هذا النوع من الصفات ويرد سائر ما ورد من ذلك في السمع مما له أصل لازم إلى أصله ويجعله واحدا، فقوله ليس محض قول الجهم ابن صفوان، بل ولا قول المعتزلة، بل له مقام ديانة وتمسك بالشريعة، بل هو وأئمة أصحابه خير من الأشعري من هذا الوجه، وأكثر مخالفة منه لجهم والمعتزلة، وأقرب منه إلى قول أهل الحديث، والأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر ابن الطيب والقاضي أقرب إليهم من أبي المعالي[3]، وهذه مقامات ومراتب لهؤلاء الصفاتية من أهل الكلام.

---

(١) المقالات للأشعري (٢٤٩/١ ــ ٢٥٠) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول.

(٣) الفتاوى (٥٢٠/٦ــ ٥٢١) (٢٠٢/١٢ــ ٢٠٣) (١٣١/١٣ــ ١٣٣)، بغية المرتاد لابن تيمية (٤٥١).

قول الأشعري في الصفات

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك في الجملة مسلك ابن كلاب في الصفات، وذكر في المقالات جمل قول أهل السنة والحديث، وذكر مقالة ابن كلاب في الأصول وذكر ما يوافق فيه أهل الحديث وما يخالفهم فيه[1]، فهذا كله بحسب ما عرفه الأشعري من قول أهل الحديث، وقد كانت معرفته بمقالاتهم معرفة مجملة، ولهذا يحسن ذكر جملهم الكبار، أما الأصل الذي خالف ابن كلاب فيه السلف وهو نفي أن يقوم بذات الباري ما يكون بمشيئته وقدرته فلم يعرف الأشعري قول أهل الحديث في هذا، وصار يذكر قولهم مجملا، ويذكر قول ابن كلاب، ثم ينتسب إلى مقالة أهل الحديث، فظن من لم يعرف حقيقة هذه المقامات أن الأشعري على طريقة السلف المحضة في الصفات، وأنه يقر بإثبات قيام ما يكون بمشيئته وقدرته من الصفات وأنه خالف ابن كلاب في هذا، ومن يقول هذا إنما بناه على تفريق الأشعري مقالة أهل السنة والحديث عن مقالة ابن كلاب، وأخذه بالأولى، وهذا مما يعلم قصوره، فإن المتحقق أن الأشعري استقر قوله بعد الاعتزال على قول ابن كلاب في الصفات، ولم يزل على هذه المقالة في الجملة، بل إن ابن كلاب كان أقرب إلى أهل السنة والحديث منه ــ كما تقدم ــ وإن كان الأشعري أظهر في الانتساب إلى قول أهل الحديث، فإنما يوافقهم فيما عرفه من مذهبهم، ولهذا صار له مقالات مغلظة في القدر والإيمان والأفعال، يعلم أنها ليست من مقالات السلف وأهل الحديث، بل هي مقاربة لمقالات جهم بن صفوان في هذه المسائل، وهذا يتبين به أن الانتساب إلى أهل الحديث مقام وموافقة قولهم مقام آخر، وفي الجملة فهذه مسألة تقدم شرحها وإنما لزم المقام هذه الإشارة[2].

فالأشعري يثبت الصفات اللازمة في الجملة التي يسمونها صفات المعاني، ويثبت الصفات الخبرية في الجملة، قال في الرسالة إلى أهل الثغر: "وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا وعلما لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا وكلاما لم يزل

---

(١) المقالات (١/٣٤٥ ــ ٣٥١) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، والفصل الثاني المبحث الرابع.

به متكلما وإرادة لم يزل بها مريدا وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا "[1].

قال الشهرستاني: "قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر، وله في البقاء اختلاف رأي، قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى . . ."[2]، ثم قال الشهرستاني عنه: "قال[3]: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص وكلامه واحد هو: أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام . . . والكلام عند الأشعري قائم بالنفس سوى العبارة . . . قال: وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث هي مخلوقة له لا من حيث هي مكتسبة لهم. . ."[4].

فهذا الذي ذكره الشهرستاني عنه في كون هذه الصفات واحدة أزلية هو طريقة ابن كلاب، والمقصود منها نفي تعلق الصفات بقدرته ومشيئته، وهذا أصل عظيم من أصول السلف غلط فيه سائر متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية وأمثالهم من نفاة هذا الأصل الذي سموه حلول الحوادث[5]، والأشعري مع انتسابه لأهل السنة والحديث فهو لم يعرف هذا الأصل من مذهبهم، ولهذا كان يعتمد نفيه ويجعل ذلك كمال التنزيه.

وأما الصفات الخبرية: كالوجه واليدين فذكر إثباتها في الإبانة، قال: "الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين . . . فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجها؟ قيل له: نقول ذلك خلافا لما يقوله المبتدعون . . . فإن سألنا أتقولون إن لله يدين؟ قيل:

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (٦٧) .

(٢) الملل والنحل (٩٥/١) ، وانظر اللمع للأشعري (١٢) .

(٣) يعني الأشعري .

(٤) الملل والنحل (٩٦/١) .

(٥) انظر اللمع للأشعري (٢٢ ــ ٢٣) .

نقول ذلك بلا كيف . . ."[1].

قول أصحاب الأشعري في الصفات

فهذا قول أبي الحسن الأشعري في الصفات. وأئمة أصحابه المتقدمون يقاربونه في هذا كالقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني، قال في التمهيد: "باب تفصيل صفات الذات من صفات الأفعال . . . صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى وهما الإرادة على ما وصفناه وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والإيثار والمشيئة . . . وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛ لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق"[2]، فهذه طريقة الأشعري نفسه في الجملة، وما ذكره الباقلاني في تأويل الغضب والسخط والمحبة ونحوها بالإرادة هو قول الأشعري قبله كما ذكره في الرسالة إلى أهل الثغر[3]، ومن هذا الوجه ونحوه صار ابن كلاب أقرب للسنة والجماعة من الأشعري، فإن ابن كلاب كان يثبت غضبا ومحبة وسخطا كما تقدم[4].

ومع ذلك فالأشعري أكثر اهتداء بالسلف والنصوص من القاضي أبي بكر كما هو ظاهر في كتبهم، قال الإمام ابن تيمية: "والأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي وأتباعه . . ."[5]، وأبو بكر ابن فورك طريقته مقاربة لطريقة القاضي أبي بكر ابن الطيب، وإن كان القاضي أبو بكر الباقلاني أقوم منه بإثبات الصفات الخبرية، فإن ابن فورك كلامه في هذا النوع من الصفات مضطرب، فهو يثبت هذا النوع في بعض موارده من

---

(١) الإبانة (١٠٤ ــ ١٠٦) ، وانظر الرسالة إلى أهل الثغر (٧٢ ــ ٧٣) .

(٢) التمهيد (٢٩٨ ــ ٢٩٩) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (٧٤ ــ ٧٥) .

(٤) انظر قول ابن كلاب قبل قول الأشعري من هذا المبحث .

(٥) الفتاوى (٢٠٣/١٢) .

النصوص ويتأوله في بعض الموارد[١].

ثم جاء عبدالقاهر البغدادي وهو دون من تقدم ذكرهم من أصحاب أبي الحسن وطريقته خير من طريقة أبي المعالي، قال في أصول الدين: "أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عزّ وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية واختلفوا في البقاء، فأثبته صفة لله أزلية جميع أصحابنا سوى القاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني رحمه الله، فإنه منع من كون البقاء معنى زائد على وجود ذات الباقي . . . وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة وقادرة بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة . . .وأجمع أصحابنا أهل الحق على أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات . . ."[٢]، وقال: " أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره . . . وقالوا أيضاً إن أرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته . . ."[٣]، وأخص ما تميز به قوله في الصفات عمّن تقدمه ميله إلى تأويل الصفات الخبرية كالوجه والعين واليدين، قال في أصول الدين: "المسألة الثالثة عشر من هذا الأصل في تأويل الوجه والعين من صفاته . . . والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء . . ."[٤]، وقال أيضاً: "وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة بمعنى القدرة وهذا التأويل لا يصح على مذهبه . . . وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب إذا أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء . . ."[٥].

ثم جاء أبو المعالي الجويني بعد ذلك ومال بمذهب الأشعرية إلى طرق المعتزلة، قال الإمام ابن تيمية: "وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة، فإن

---

(١) انظر مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٤٠ ــ ٥٣ ، ١٧١ ــ ٢٠٩) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠ ــ ٩٣) .

(٣) أصول الدين (١٠٢) .

(٤) أصول الدين (١٠٩ ــ ١١٠) .

(٥) أصول الدين (١١١) .

أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين . . ."[1]، قال أبو المعالي في الإرشاد: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود. . ."[2]، بل بالغ في تأويل هذا النوع من الصفات ورأى أن هذا لازم لأصحابه[3]، فإنه قال: "ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر، فإن ساق تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه"[4].

ومقصوده بذلك اتفاقهم على نفي حلول الحوادث التي بها نفوا الصفات الفعلية كالاستواء والمجيء، وأما الصفات الخبرية فليس تأويلها لازم لأصحابه عند التحقيق، فإن أصحابه الذين يثبتون هذا النوع من الصفات يخالفونه فيما يدعيه من استلزامها التجسيم، وإنما دخل عليه ذلك من طرق المعتزلة.

ومع ذلك فكلام أبي المعالي في هذا الباب كثير الغلط بين السقط، خلط مقالات أصحابه بكثير من مقالات المعتزلة، ولذا حار في آخر أمره والتمس طريق السلف بما ظنه من التفويض الذي هو نوع من التعطيل عند التحقيق، كما ذكر ذلك في الرسالة النظامية، قال: "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا ونذين الله به عقلا اتباع

(١) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٢) الإرشاد (١٥٥) .

(٣) الإرشاد (١٥٧ ــ ١٥٨) .

(٤) الإرشاد (١٥٧ ــ ١٥٨) .

سلف الأمة . . ."[1].

فهذا الذي نسبه إلى السلف حقيقته اعتقاد انتفاء الصفات في نفس الأمر فيما يريده من الظواهر الذي اشتغل بتأويلها، فإنه جزم بامتناع اعتقاد فحواها وما تبتدره العقول في معانيها، ومن المعلوم أن المعاني التي هي معلومة عند أرباب اللسان هي في الأصل معان مشتركة، فإذا جاءت في حق الباري سبحانه كانت لائقة به مختصة بكماله الذي لا يشاركه فيه غيره، والاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة، والتخصيص، وهذا مما هو معلوم بالاضطرار، فإن الأسماء المطلقة كليات في الذهن لا وجود لها في الخارج من حيث هي كلية.

ثم سائر أتباع أبي المعالي على طريقته في الجملة، ثم جاء أبو عبدالله الرازي وانتهى إلى نحو من طريقة أبي المعالي في الصفات وبالغ في نفي علو الباري بما لم يقع مثله في كلام من تقدمه من الأشعرية، وسلك في هذا طريقة المعتزلة المحضة[2]، ومع هذا فله مقالات اختص بها وله معارضات لأصحابه في تفاصيل هذا الباب، بل قوله فيه اضطراب وتردد.

فهذا محصل مذهب الأشعرية عند كبار أئمتهم الذين لهم اختصاص في رسم مذهبهم على قدر من الاختصار، فإنه ليس المقصود هنا ذكر طرقهم الكلامية ومراتبهم المذهبية، وإلا ففيهم كبار بين هؤلاء كالبيهقي والقشيري وأبي حامد الغزالي وغيرهم وكذلك بعد هؤلاء أبي الحسن الآمدي وعضد الدين الأيجي والتاج السبكي وغيرهم وفي الجملة فتفاوت مقالة الأشعرية في الصفات أمر معروف في كتبهم وذكره كبار أئمتهم كعبدالقاهر البغدادي[3] وأبي المعالي[4] والرازي[5] وغيرهم، قال الرازي في المحصل: "مسألة: الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو

---

(١) الرسالة النظامية (٣٢ ــ ٣٣) .

(٢) أساس التقديس (٢٢٤ ــ ٢٢٧) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٠ ، ١١٠ ــ ١١١) .

(٤) الإرشاد (١٥٧ ــ ١٥٨) .

(٥) المحصل (٢٧٠) .

الثماني[1]، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللمس. . . والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف"[2].

* * * * * *

قول الماتريدي وأصحابه في الصفات

وأما أبو منصور الماتريدي وأتباعه الماتريدية فهم نوع معروف من الصفاتية لكنهم دون الأشعرية في الظهور، والأشعرية في الجملة أقرب منهم إلى السلف، وقد كان الماتريدي له ظهور في ما وراء النهر ونفق مذهبه هناك في البلاد العجمية وعظم أمره بعنايته بالرد على المعتزلة خاصة الكعبي الذي عرض لكثير من مقالاته، فضلا عن مقالات أصحابه المعتزلة في كتاب التوحيد.

وفي الجملة فالماتريدي وأصحابه مثبتة للأسماء في الجملة وللصفات الأزلية، قال أبو منصور الماتريدي: "الأصل عندنا أن أسماء الله ذاتية يسمى بها نحو قول الرحمن وصفاته ذاتية بها يوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منا، والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قدر ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لينفى به الشبه، ونسميه بالذي ذكرت ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمى به غيره نسميه، لكنه إذ كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه، ألا ترى أن العبارة التي بها نسميه عالما قادرا في الألسن مختلفة من غير أن كان ثمت اختلاف، فيدلك أن الأسماء التي نسميه بها عبارات عما يقرب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه . . ."[3].

---

(١) هي السبع مع صفة البقاء .

(٢) المحصل (٢٧٠) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٩٣ ــ ٩٤) .

وهذه الطريقة التي ذكرها أبو منصور الماتريدي تشبه ما ذكره أبو الوليد ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة[1]، وفي الجملة ففي كلام أبي منصور الماتريدي مادة فلسفية في هذا الباب تقدم الإشارة إلى شيء منه[2]، وقوله هذا تضمن أن هذه الأسماء التي سمى الله بها نفسه ليست مما يسمى بها الرب حقيقة، بل اعتبر ذلك بالشاهد الذي حصل به معرفة الباري، وكذلك الشأن في الصفات في ظاهر كلامه، ومحصل هذه الطريقة أن للباري أسماء وصفات في نفس الأمر عبر عنها بما هو معروف في الشاهد تقريبا للأفهام، وهذه نزعة فلسفية من جنس ما ذكره الفلاسفة المليون أن خطاب الرسل في المسائل الإلهية جاء بما هو معروف في الحس والخيال الذي لا يقع تصديق الجمهور إلا عليه[3]، ومع ذلك فبينه وبين غلاتهم كابن سينا وأمثاله ممن يقرر هذه الطريقة فرق من وجه آخر حيث أن هؤلاء يجعلون واجب الوجود المطلق بشرط الإطلاق ولا يصفونه إلا بالسلوب والإضافات، وطريقة الماتريدي تقارب طريقة ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة الذين يثبتون الأسماء الحسنى وأحكام الصفات، ومع ذلك فبينه وبين هؤلاء فرق من وجه آخر، وهو أقرب إلى الإثبات من أمثال هؤلاء.

والمقصود أن الماتريدية يطلقون إثبات أسماء الرب سبحانه، وكذلك يثبتون الصفات الأزلية التي هي الحياة والعلم والقدرة والكلام والبصر والسمع والإرادة والتكوين[4]، وأما الصفات الخبرية كالوجه واليدين وأمثالها فهم على تأويله[5]، وابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه المتقدمون خير من هؤلاء من هذا الوجه، وأما الصفات الفعلية المتعلقة بقدرة الباري ومشيئته فهم كسائر متكلمة الصفاتية لا يثبتون

---

(١) انظر الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٤٢) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا "الإلهيات" (٨ـ ١٣)، والرسالة الأضحوية له (٤٤ـ ٤٥)، والكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد (١٢٩ـ ١٤٥)، وانظر خاصة (١٣٩).

(٤) إشارات المرام (١٠٧ ، ١١٤) ، نظم الفوائد (٢٤) ، التوحيد للماتريدي (٩٣) .

(٥) التمهيد (١٩) ، التوحيد للماتريدي (٧٤ ـ ٧٥) ، شرح الفقه الأكبر (٣٦ ـ ٣٨) ، إشارات المرام (١٨٦ ـ ١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩٩) .

هذا النوع، بل نفي هذا من أعظم اختصاصهم[1]، والماتريدي من نفاة العلو[2] على طريقة غلاة الأشعرية كأبي عبدالله بن الخطيب[3].

*** ***

تقرير فيما تثبته متكلمة الصفاتية

وبين الماتريدية والأشعرية فرق في الصفات الفعلية تقدم ذكره[4]، وفي الجملة فما يثبته هؤلاء الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية من الصفات الذاتية كالصفات السبع أو غيرها مما يثبته بعضهم لا يلزم منه أنهم في هذا الذي يثبتونه هم فيه على طريقة السلف المحضة، بل هم دون هذا فيما أثبتوه، فإن سائر هؤلاء يقولون في كلام الباري قولا غير معروف عن أحد من السلف، وكذلك في غير هذا ومع ذلك فيقع في كلامهم ما هو موافق لقول السلف، وهم في ذلك درجات.

أثر قول متكلمة الصفاتية في بعض أصحاب الأئمة من الفقهاء

وهذا الأصل الذي اختص بتمييزه متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية الذي يسمونه حلول الحوادث، وبه نفوا ما يقوم بذات الرب مما يتعلق بقدرته ومشيئته، قد دخل على كثير من المنتسبين للسنة والأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة، فصار يقع في كلام هؤلاء عدم إثبات هذا النوع من الصفات، بل يتأولونه أو يفوضونه كما هي طريقة طوائف من متكلمة الأشعرية والمقصود أنهم يشاركون متكلمة الصفاتية في نفي ما هو من هذه الصفات، ومع ذلك فهؤلاء بما عندهم من تعظيم لطريقة الأئمة وانتساب إليها، صاروا يوافقون هؤلاء وربما احتجوا بما يحكونه من مقالات لبعض أعيان الأئمة على هذه الطريقة كما سلك ابن الجوزي وابن عقيل هذه الطريقة التي دخلت عليهم من هؤلاء المتكلمة، وجعلوا ما ذكره حنبل بن إسحاق عن أحمد موافقا لهذا، وفي الجملة فقد مال إلى هذه الطريقة التي ذكرها متكلمة الصفاتية في الصفات الفعلية طائفة من أصحاب الأئمة المنتسبين إليهم في

---

(١) التوحيد للماتريدي (٥٣ ــ ٦٩) ، إشارات المرام (٢١٢ ــ ٢١٣) ، المسايرة (٨٤ ــ ٨٥) .

(٢) التوحيد (٧٥ ــ ٧٦) .

(٣) المحصل (٢٢٧) .

(٤) انظر الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الرابع.

أصول الدين، كما هو الشأن في التميميين من أصحاب أحمد[1].

والمقصود أن يعلم أن كثيراً من أصحاب الأئمة الأربعة الذين لم يختصوا في أصول الدين بمذهب طائفة من الطوائف الكلامية ينتسبون إليها بل ينتحلون قول أصحابهم وأئمتهم، و لم يحققوا مذهب أئمتهم، وكبار أصحابهم العارفين بطريقة السلف على التحقيق، فصار هذا النوع يظهر فيهم مقالات من التفويض وأنواع من التأويل وتردد في موارد في هذه المسائل، وأعظم أصحاب الأئمة افتراقاً في أصول الدين ــ وبخاصة في مسائل الصفات ــ أصحاب أبي حنيفة، ففيهم سنية محضة وفيهم جهمية ومعتزلة وأشعرية، والماتريدية في الجملة حنفية، وكذلك الكرامية المجسمة هم في الجملة كذلك، ثم في أصحاب الشافعي أشعرية، بل أكثر أئمة الأشعرية الكبار على مذهب الشافعي في الشريعة، وفي الشافعية مجسمة مشبهة، وهذا يقع في السواد منهم في بعض الأقاليم كما كان طائفة من الأكراد الشافعية زمناً على هذه الطريقة، وكذلك أصحاب مالك يكثر فيهم الأشعرية، والحنبلية هم أقل هذه الطوائف أخذاً بالمسالك الكلامية وغالب غلط الحنبلية في الصفات زيادة في الإثبات وفيهم من هو على طريقة الكلابية لكن هؤلاء في الجملة ينتسبون لأحمد في أصول الدين، وإنما صارت البدعة في الحنبلية دون ما في غيرهم من الطوائف الفقهية؛ لأن أحمد صار له من الظهور في هذا الباب أكثر مما حصل لكثير من الأئمة كمالك والشافعي وأبي حنيفة بسبب ما ابتلي به في زمن أولاد الرشيد العباسي المأمون والمعتصم والواثق، ثم جاء المتوكل وأظهر السنة فصار لأحمد في المقامين ظهور معروف.

مقالة الكرامية في الصفات

وفي الجملة فأسباب هذا المعنى ليس هذا محل ذكره[2]، وإنما المقصود الإشارة إلى حال أتباع الأئمة الأربعة، وإذ قد تبينتْ مسالك النفاة المحضة، والمسالك المركبة من قول المثبتة وقول النافية، فإن ثمت مقالة صار لها ظهور لا سيما في الحنفية وهي مقالة محمد ابن كرام السجستاني، ومحصل مسلك ابن كرام وأتباعه أن الله موصوف

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٦٤/٤ ــ ١٨٨) (٥٣/٦ ــ ٥٥ ، ٥٢٠ ٥٢٢) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٨٥/٣) (١٧٧/٤) (٥٢/٦ ــ ٥٣) (١٨٦/٢٠ ــ ١٨٧) .

بالصفات وإن قيل إنها أعراض وأنه موصوف بالأفعال القائمة بنفسه مع حدوثها، والتزم لهذا أن الباري جسم لا كالأجسام، وإنما التزم هذا اللازم؛ لأنه سلك مسلك المتكلمين في هذا الباب، ومقالته هذه دون مقالة المشبهة الغالية[1]، ثم هم بعد ذلك طوائف بلغت عدهم ثنتي عشرة طائفة أصولها ست كما ذكر ذلك وشرحه أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل، وذكر قول ابن الهيصم الكرامي في الفرق بين مذهبهم ومذهب المشبهة[2] الذي كان عليه طائفة من أئمة الشيعة الإمامية كهشام بن الحكم وأمثاله من أعيان هؤلاء المشبهة وكان قولهم معروف الفساد عند جماهير المسلمين من أهل الحديث والفقهاء وسائر أصناف النظار من المتكلمة وغيرهم، بل فساده معلوم عند أئمة الفلاسفة، فإن هذا مذهب معلوم الفساد عند جماهير بني آدم من أهل الملل السماوية، وغيرهم ممن يعرفون مقام الربوبية.

ومحصل قول هشام بن الحكم وأمثاله إثبات الصفات مع إثبات التشبيه المنفي بالمنقول والمعقول، فهذه جملة معلومة في مذهب هؤلاء، وأما تفاصيله فأكثره ظن تقوله المعتزلة عنهم، والله أعلم[3].

---

(١) انظر الملل والنحل (١٠٨/١ ، ١١٢) ، الفتاوى لابن تيمية (٣٦/٦ ، ٥١) .

(٢) الملل والنحل (١٠٨/١ ــ ١١٢) .

(٣) انظر الفتاوى (٣٦/٦، ٥١)، الفرق بين الفرق (٦٥ــ ٦٩)، الملل والنحل (١٠٣/١ــ ١٠٨).

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال وبيان أصل هذا الدليل ومورده، وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

انبنت مذاهب الطوائف المخالفة للطريقة السلفية في صفات الله على أصول تحصل بها ما استقر عند أهل هذه المذاهب من نفي قيام الصفات بذات الباري، كما هي طريقة الجهمية والمعتزلة والفلاسفة، أو نفي قيام ما يتعلق بقدرة الرب ومشيئته بذاته كما هي طريقة متكلمة الصفاتية وموافقيهم، وكذا غيرهم من أصناف الطوائف المخالفة للطريقة التي عليها أئمة السنة والحديث، وهذه الأصول التي تحصلت بها هذه المذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة والحديث مبنية على مقدمات كلامية أو فلسفية ونفاة الصفات أو ما هو منها من الطوائف الملية الذين حصلوا نفيهم بهذه الطرق هم في الجملة صنفان متكلمة كالجهمية والمعتزلة والكلابية والأشعرية والماتريدية، ومتفلسفة ويشاركهم في هذا طوائف من الصوفية وغيرهم.

وقد تكلم أهل الكلام والفلاسفة في طرق تحصيل معرفة الباري وذكروا ما ناسب علومهم من الطرق، وهذه الطرق التي يذكرونها منها ما هو باطل يعلم فساده بالعقل والشرع، ومنها ما يكون محصلاً لما هو من الحق المجمل كوجود الباري ونحو ذلك وهذا يتنوع باختلاف هؤلاء وأصنافهم، فمنهم من يعتمد طريقة ويجعل تحصيل المعرفة من جهتها، ومنهم من يذكر أصنافاً من الطرق. وما من صنف من أصناف نفاة المتكلمين من المعتزلة والصفاتية فضلاً عن الجهمية المحضة والفلاسفة المليين إلا وهو يصحح طريقاً من الطرق التي محصلها عند هؤلاء نفي الصفات أو ما هو منها، وإن كان كثير من هؤلاء وهؤلاء يذكرون طرقاً أخرى منها ما يكون مأخوذاً من الأدلة العقلية الدالة على حق مجمل، وهذا مقام يلزم معرفته في أصول مذاهب الطوائف في الصفات، وجماع الأصول التي لم ينفك أحد من نفاة الصفات أو ما هو منها من أهل الكلام والفلسفة، عن القول بأحدها أصلان: أحدها طريق الأعراض والاستدلال بها أو

بما هو منها على حدوث الموصوف بها، والثاني: طريقة التركيب والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو حادث، فهاتان الطريقتان هما أصل ما يحصل به نفاة الصفات أو ما هو منها نفي ذلك، وثمت طريقة ثالثة وهي الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، وهذه استعملها طائفة من الفلاسفة المليين كابن سينا وهو أخص هذا النوع أخذاً بها، مع ما له من العناية بطريقة التركيب، وكذا يقول بها كثير من الأشعرية كعبدالقاهر البغدادي والشهرستاني، ويضعفها طائفة من الأشعرية كأبي الحسن الآمدي، وأكثرهم لا يخصونها بالتحصيل، وهي في الجملة مركبة من مقدمات كلامية معروفة عن أئمة المعتزلة، وأدخل عليها ابن سينا مقدمات فلسفية ليحصل له بها تحصيل مذهبه، فصار كل نوع يحصل بها ما يناسب مذهبه[1].

والأصل المقصود هنا هو طريقة الأعراض التي أحدثها الجهمية والمعتزلة، ولما كان القدم أخص وصف الباري عند المعتزلة[2]، كان محض غرضهم إثبات قدمه سبحانه وحدوث ما سواه، فاستعملوا دليل الأعراض الذي تحصل به نفي الصفات وجعلوا هذا قاطعاً عقلياً عارضوا به السمع الذي استعملوا فيه ما سموه تأويلاً.

ولما جاء متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية، وافقوهم على صحة هذه الطريقة وخالفوهم في حد بعض مقدماتها، فتحصل عندهم نفي الصفات الفعلية، وهو ما يقوم بذات الباري مما هو متعلق بقدرته ومشيئته من الصفات والأفعال، هذا مع ما يوجد في كلام طائفة من متكلمة الصفاتية من ذم لهذه الطريقة، كما يقع ذلك في كلام أبي الحسن الأشعري[3]، وأبي حامد الغزالي[4] وغيرهما فهذا مقام، وتصحيحها في نفس

---

(١) درء التعارض (١/٣٠١، ٣٠٧) (٧/١٤١- ١٤٥، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٨/٢٣٩) (٩/٣٣٣- ٣٣٥)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣- ٤/٥٣٨- ٥٤٥)، أصول الدين للبغدادي (٦٩)، نهاية الأقدام للشهرستاني (٢٤٥)، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار المعتزلي (٩٤- ٩٥)، المواقف للإيجي (٢٦٦- ٢٧١)، شرح أم البراهين (١٢- ١٣)، غاية المرام للآمدي (١٨١)، الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٤٤).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٤٤) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ــ ١٨٧) .

(٤) فيصل التفرقة للغزالي (٩٣ ــ ٩٤) .

الأمر مقام آخر كما سيأتي شرحه.

والمقصود هنا أن سائر أئمة الكلام من نفاة الصفات أو ما هو منها يصححون هذا الدليل في نفس الأمر، ويبنون عليه قولهم في الصفات، أما طريقة التركيب فهي طريقة فلسفية[1] وقد يستعملها المعتزلة[2] من جهة كون المركب حادثاً، والفلاسفة الذين هم أخص الطوائف بهذه الطريقة، استدلوا بها من جهة كون المركب ممكناً، فإن هؤلاء يجعلون أخص وصفه سبحانه وجوب وجوده بنفسه وإمكان ما سواه، فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم فيكون التركيب موجباً للافتقار المانع من كونه واجب الوجود بنفسه[3].

وفي الجملة فهذه الطريقة طريقة فلسفية وقد يتحصل للمعتزلة بها نوع استدلال فهذا مجمل مواقف النفاة من المتكلمين والفلاسفة من هذه الطرق.

ثم المقصود هنا بيان طريقة الأعراض التي هي أصل الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، وكيف دخلت هذه الطريقة على متكلمة الصفاتية وموافقيهم من أصحاب الأئمة[4]، وبيان فساد هذه الطريقة والتحصيل بها، والكلام على هذه المعاني في مسائل:

المسألة الأولى: مجمل هذه الطريقة الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض أو بعضها، ومبني

---

(١) درء التعارض (١/٣٠١ــ ٣٠٧) (٧/١٢٢)، الصفدية لابن تيمية أيضاً (٢/٢٢٩ــ ٢٣٢)، الفتاوى (٦/٣٤٤)، الفتاوى المصرية (٦/٥٤٦)، وانظر من كتب الفلاسفة: المدينة الفاضلة للفارابي (٦)، وعيون المسائل له (٤ــ ٥)، النجاة لابن سينا (٣٦٩، ٣٨٣)، الإشارات والتنبيهات (٣/١٤٤ــ ١٤٧، ٤٤٧ــ ٤٥٥)، الرسالة العرشية لابن سينا (٣)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤)، وانظر ما ذكره المتكلمون عنهم: نهاية الأقدام للشهرستاني (٩٠، ١٢٧، ٣٧٩)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٣، ١٩٠)، المواقف للإيجي (٢٦٦، ٢٧٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (٣/٣٠ــ ٤٠).

(٢) الفتاوى (٦/٣٤٤)، درء التعارض (٨/١٢٣)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٧٧ــ ٢٧٨)، الملل والنحل (١/٤٤ــ ٤٥).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٤٤)، نهاية الأقدام للشهرستاني (٩٩)، الملل والنحل له (٤٤، ٤٣٧ــ ٤٤٠)، النجاة لابن سينا (٣٦٦)، معيار العلم للغزالي (٣٢٥ــ ٣٢٦).

(٤) انظر درء التعارض (١٣ ــ ١٤) (٤/٢٤٢) .

على هذه الطريقة أربع مقدمات:

الأولى: إثبات الأعراض التي هي الصفات أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

الثانية: إثبات حدوث هذا الأعراض أو بعضها بإبطال ظهورها بعد الكمون، وانتقالها من محل إلى محل.

الثالثة: إثبات امتناع خلو الجسم عن كل ما هو من الأعراض بكونه قابلاً لسائر أنواعها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، بل لا بد من ثبوت أحد المتقابلين فيه أو بكون الجسم قابلاً لما هو منها.

الرابعة: أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا مبني على امتناع حوادث لا أول لها[1].

المسألة الثانية: لما اعتمد المتكلمون من المعتزلة والصفاتية الكلابية والأشعرية والماتريدية على هذه الطريقة في إثبات حدوث العالم نفت الجهمية والمعتزلة أن يقوم بذات الباري شيء من الصفات والأفعال؛ لأن الصفات أعراض والأعراض حادثة مستلزمة للأجسام، والأجسام حادثة؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فعلى هذه الطريقة حصّل الجهمية والمعتزلة نفي سائر الصفات، ولما جاء متكلمة الصفاتية ومقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب وأتباعه، وهم ممن يقر بهذه الطريقة "دليل الأعراض" وافقوا هؤلاء المعتزلة على انتفاء أن يقوم بذات الباري ما هو متعلق بقدرته ومشيئته من الصفات والأفعال، وخالفوهم في قيام الصفات اللازمة بذات الباري فأثبتوا هذا النوع، ومحصل هذا التفريق عند هؤلاء الصفاتية مع تصحيحهم لدليل الأعراض أنهم جمعوا بين هذا وهذا فقالوا: إن الصفات ليست أعراضاً؛ لأنها باقية، والعرض عند هؤلاء في الجملة ما يعرض ويزول، فصاروا يطلقون إثبات الصفات، والصفات عند هؤلاء هو ما كان لازماً لا يتعلق بالقدرة والمشيئة، وبهذا سمّوا متكلمة الصفاتية، وصار العرض عندهم ما لا يبقى فنفوا قيام الأفعال، ولهذا لا يسمي هؤلاء ما ينفونه من

---

(١) انظر درء التعارض (١/٣٨ـ ٤٠، ٣٠١ ـ ٣٠٤)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (١/١٤١).

الصفات أعراضاً، ولما جاء أبو الحسن الأشعري سلك هو وأتباعه هذا المسلك، وكـذا أبو منصور الماتريدي وأتباعه هم في الجملة على طريقة ابن كلاب وأصله الـذي هـو أصل المعتزلة، ونفاة الصفات الخبرية من الأشعرية كأبي المعالي وأمثاله، حصّلوا نفي هذا النوع بطريقة أخذوها من المعتزلة[١].

ولأجل هذه الطريقة التزم جهم بن صفوان القول بفناء الجنة والنار، كما التزم أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة، فإنهما لما منعوا تسلسل الحوادث في الماضي منعوها في المستقبل، والتزم قوم لأجلها أن جميع الأعراض لا يجوز بقاؤها، حتى يحصل لهم توفيق ذلك مع ما أثبتوه من الصفات[٢]، وعنها قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال في علم الباري، وهو أن علمه سبحانه يتناول الأجسام بأعيانها وأنواع الأعراض بأعيانها، وأما آحاد الأعراض فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علماً وعيناً[٣]، والتزم لأجلها طوائف منهم لوازم أخرى.

المسألة الثالثة: موقف المتكلمين نفاة الصفات أو ما هو منها من هـذا الأصل "دليل الأعراض"، أطبق المتكلمون على استعمال هذا الدليل في إثبات حدوث العالم وتحصيل مخالفتهم لما جاء به السمع من إثبات الصفات من جهته، وهذا الدليل هو أخص ما قصدوه بقولهم بتعارض العقل والنقل الذي هو حال عامة المتكلمين، وصرح به جهميتهم ومعتزلتهم، كما صرح به متأخرو الصفاتية من أصحاب أبي الحسن كأبي المعالي وأبي حامد وأبي عبدالله الرازي وأمثالهم[٤]، والمتكلمون من نفاة الصفات أو ما هو منها مطبقون على صحة هذا الدليل في نفس الأمر، وصحة استلزامه الذي هو نفي الصفات عند الجهمية والمعتزلة أو نفي الأفعال القائمة بالباري عند صفاتيتهم

---

(١) درء التعارض (١/٤١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

(٢) درء التعارض (١/٣٩ ــ ٤٠ ، ٣٠٥) (٣/٤٥١ ــ ٤٥٢) .

(٣) درء التعارض (١/٣٠٥) .

(٤) درء التعارض (١/٤ ــ ٩) .

الكلابية والأشعرية والماتريدية[1].

وهذا مقام متحقق مع أنه يعلم أن المتكلمين من هذه الأصناف متنازعون في ترتيب وحد كثير من مقدمات هذا الدليل، ويذكرون على هذا الدليل في بعض صوره ما هو من المعارضات والسؤالات، ثم يعالجون ذلك بما هو من المقامات الخاصة ببعض أعيانهم، ولهذا صار رسم هذا الدليل على طريقة المعتزلة يخالف رسمه على طريقة متكلمة الصفاتية ، ومن هذا اختلف قولهم في الصفات مع اشتراكهم في هذا الدليل، ثم بين كل طائفة خلاف في ترتيبه وحد مقدماته وطرد لوازمه، وهذا الدليل لما كان مركباً من مقدمات بعضها معلوم الفساد في العقل والشرع وبعضها فيه إجمال وتردد، وهؤلاء المتكلمون قابلوا بهذا الدليل أدلة القائلين بقدم العالم، فلما كان هذا الدليل فيه دخل من أوجه صار طائفة من المتكلمين تتكافأ عنده أدلة القول بقدم العالم مع هذا الدليل، ومن يعظم طريقة السلف من هؤلاء المتكلمين كأبي الحسن الأشعري يذكر بدعية هذا الدليل وينهى عن الاحتجاج به[2]، كما يسلك مثل هذا أبو حامد الغزالي، قال: "فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ أو عن أصحابه رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادث: أنه لا يخلو من الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"[3]، فأمثال هؤلاء يعتقدون صحتها في نفس الأمر وإن كانوا ينهون عنها، ولهذا صار هذا يظهر فيمن هو مقارب لأهل الحديث مع عنايته بالكلام أو فيمن هو مقارب لأهل الكلام مع عنايته بالتصوف، والأولى حال أبي الحسن والثانية حال أبي حامد ولهذا قال أبو حامد: "لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس ولكن ليس ذلك بمقصور عليه . . ."[4]، ولهذا اعتمد هذه

---

(١) درء التعارض (١/٣٠١، ٣٠٦) (٧/٢٤٢)، الاستقامة (١/١٠٢)، منهاج السنة (١/٣٠٩)، التوحيد للماتريدي (١٢٩، ٢٣١).

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ — ١٨٧) ، درء التعارض (٣٩/١ — ٤٠) .

(٣) فيصل التفرقة (٩٣) .

(٤) فيصل التفرقة (٩٤) .

الطريقة في إبطاله قول الفلاسفة بقدم العالم[1].

وفي الجملة فالمتكلمون ــ نفاة الصفات أو ما هو منها ــ يعتمدون هذه الطريقة في الجملة ، ويصححونها وإن كان من هؤلاء من يبطل بعض مقدماتها ويعوض ذلك بما يذكره، وصار هؤلاء النفاة من المتكلمين ثلاثة أصناف:

صنف يجعلون هذا الدليل أصل المعرفة ويوجبونه بل يجعلونه أول الموجبات، وهذا مسلك غلاتهم كأئمة الجهمية والمعتزلة[2]، وهذا مسلك أبي المعالي وذويه من الأشعرية[3]، وكذلك أبو منصور الماتريدي بنى قوله عليه وجعله الأصل في معرفة حدوث العالم[4].

وصنف من هؤلاء يصححون هذا الدليل، ويصححون غيره، فليست المعرفة مقصورة عليه أو لا تحصل إلا من جهته، وهذا قول طائفة من متقدمي الأشعرية ومتأخريهم كالرازي وغيره[5]، وهو قول طائفة من المعتزلة[6].

وصنّف من هؤلاء يعيبون هذا الدليل بكونه بدعة، كما هي طريقة أبي الحسن وأبي حامد مع تصحيحهم له في نفس الأمر، ونوع من هؤلاء يترددون في تحقيقه، مع التزامهم بمحصله، وهذه طريقة أبي الحسن الآمدي في غاية المرام[7].

قال الإمام ابن تيمية: "وبالجملة فإنه وإن كان أبو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطريقة، فكثير من أئمة الأشعرية أو أكثرهم يخالفونه في ذلك ولا يوجبونها، بل إما أن يحرِّموها أو يكرهوها أو يبيحوها وغيرها، ويصرحون أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٩٧) .

(٢) أنظر المختصر في أصول الدين لعبدالجبار الهمداني (١٧٢)، الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ــ ١٨٦)، درء التعارض (٢٤٢/٧)، الصفدية (٤١/٢ــ ٥٥)، منهاج السنة (٣١٥/١)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٨٠ــ ٢٨١).

(٣) الإرشاد للجويني (٤٢ــ ٤٥)، غاية المرام (٢٦١)، تهافت الفلاسفة (١٩٧)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٨٠/١).

(٤) التوحيد للماتريدي (١٢٩ ــ ٢٣١) .

(٥) الأربعين في أصول الدين للرازي (١٠٣/١)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٤٩/١، ٢٨١).

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٦) .

(٧) غاية المرام (٢٥٨ ــ ٢٦٤) .

هذه الطريقة ولا يجب سلوكها، ثم هم قسمان: قسم يسوقها ويسوق غيرها ويعدها طريقاً من الطرق، فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم، والقسم الثاني: يذمونها ويعيبونها ويعيبون سلوكها وينهون عنها: إما نهي تنـزيه وإما نهي تحريم كما ذكره أبو الحسن الأشعري . . . ومضمون ذلك أن هذه الطريقة محدثة مبتدعة مستغنى عنها، منهي عن سلوكها لذلك، وليس فيه بيان أنها باطلة، ولكون أمثال هؤلاء لا يعتقدون بطلانها في الباطن وإن نهوا عن سلوكها، وقع منهم أقوال مبنية على بعض مقدماتها. . ."[1] وطوائف من المتكلمين غير هؤلاء يطعنون في هذه الطريقة ويبطلونها[2]، وأبو الحسن الأشعري ذكر في رسالته أن هذا الدليل مأخوذ عن الفلاسفة وعنهم تلقته المعتزلة[3].

وقال الإمام ابن تيمية: "الاستدلال بالأعراض . . . هو طريق الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المذموم عند السلف، المحدث في الإسلام، وهم الذين ابتدعوا هذه الطريقة والاستدلال بها والتزموا لوازمها والتفريع عنها، وإن كان قد شـركهم في ذلك قوم من غير المسلمين أو سبقوهم إلى ذلك سواء كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم"[4].

المسألة الرابعة: موجب دخول هذا الدليل على متكلمة المسلمين:

لما تكلم أئمة الجهمية في مناظرة الدهرية، ومناظرة المعتزلة وغيرهم لأنواع من الفلاسفة، فكان من هؤلاء من ينكر الخالق، ومنهم من يقول بقدم العالم، وأمثال هذا مما هو معارض لأصول الربوبية، فصار هؤلاء المتكلمون يناظرون هؤلاء ويقررون الإسلام عليهم بما أحدثوه من الأدلة التي أخصّها دليل الأعراض، قال الإمام ابن تيمية: "مبدأ حدوث هذا في الإسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية ، كما ذكر الإمام أحمد رحمه الله تعالى في مناظرة جهم للسمنية، وهم من الدهرية، حيث أنكروا الصانع وإن كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لا ينكره، بل يقول العالم محدث فعله فاعل مختار ...

---

(١) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (٢٤٩/١ ، ٢٥٥) .

(٢) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (٢٥٥/١) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٤) درء التعارض (١٤٣/٧ ــ ١٤٤)، "شركهم" كذا في النص وهي صواب.

وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من أنواع الدهرية، وكذلك مناظرة بعضهم بعضاً في تقرير الإسلام عليهم، وإحداثهم في الحجج التي سموها أصول الدين ما ظنوا أن دين الإسلام ينبني عليها، وذلك هو أصل علم الكلام الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم أصحابه وتجهيلهم . . ." [1].

فهؤلاء المتكلمون انغلق عندهم إثبات ما لا ريب فيه عند سائر المسلمين، بل سائر أهل الملل السماوية والفطر من أن الله خلق السماوات والأرض وأنه سبحانه خالق وما سواه مخلوق، وأن ما سواه حادث بعد أن لم يكن، وهذه المعاني وأمثالها مستقرة في الفطر، ولهذا كان جمهور أهل الشرك يقرون بهذا، والمقصود أن هؤلاء الذين رد عليهم هؤلاء المتكلمون أصناف: منهم من ينكر الخالق، ومنهم من يقول بقدم العالم ونحو ذلك من المقالات المعروفة عن الدهرية وغيرهم من أصناف الفلاسفة، فلم يمكن هؤلاء المتكلمين من إقامة البراهين على هذه المعاني الفطرية إلا بمقدمات تلقوها من الفلاسفة أنفسهم كما ذكره الأشعري عنهم [2]، فحصلوا هذه البدع الكبار المخالفة لصريح الكتاب والسنة، بل المخالفة للمنقول والمعقول، وصاروا يشاركون أصنافاً من الفلاسفة المعطلة فيما هو من تعطيلهم، وتلقى هذا سائر أعيانهم وصاروا يقررون هذه الطريقة ومن المعلوم أن في الدلائل النقلية والعقلية من إثبات الباري سبحانه وإثبات خلق العالم وحدوثه ما هو أظهر وأكمل مما ذكر هؤلاء على فرض صحته، وهذا ذكره طائفة من متكلميهم وغيرهم [3].

المسألة الخامسة: شرح هذا الدليل عند المعتزلة:

تعد المعتزلة أخص من نظم هذا الدليل ورسمه، وهم أفقه بمقدمات هذا الدليل من الأشعرية، وأكثر التزاماً به [4]، ولهم في رسم هذا الدليل ثلاث طرق، قال القاضي

---

(١) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (١/١٣٩) .

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤)، فيصل التفرقة للغزالي (٩٣، ٩٤)، الكشف عن منهاج الأدلة (١٠٣ــ ١١٩)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (١/١٣٩ــ ١٤٨)، منهاج السنة (٢/٢٧٢).

(٤) درء التعارض (١/٣٠١، ٣٠٢) (٢/١٩٦) (٧/٢٢٣)، الفتاوى (٦/٣٤٤) (١٢/١٤٠).

عبدالجبار بن أحمد في شرح الأصول: "والطريق إلى معرفة حدوثها ـــ يعني الأجسام ـــ طرق ثلاثة: أحدها: أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعرفه بتوحيده وعدله ونعرف صحة السمع ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام، والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى فيجب ألا تكون قديمة . . . أما الوجه الثالث: فهو الدلالة المعتمدة وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ، وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث و لم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله، وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى: أحدها: أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والثانية: أن هذه المعاني محدثة، والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها و لم يتقدمها، والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها و لم يتقدمها وجب حدوثها مثله، ولهذه الدعاوى ترتيب فالأولى يجب أن تكون متقدمة والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان في الوسط لا ترتيب فيهما..."[1].

فهذه الطريقة الثالثة: هي المقصودة بتمام دليل الأعراض، ثم استدل لهذه الدعاوى الأربع وتحصيل ذلك أن الجسم حصل مجتمعاً في حال، فيجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة، فلا بد له من مخصص، واعتبروا ذلك بما هو مشاهد من الأجسام وردوا الغائب إلى الشاهد، وبهذا تحصل عندهم إثبات الأكوان الأربعة، والأصم من المعتزلة وطائفة من الفلاسفة يخالفونهم في أصل هذه الدعوى، وطائفة من النظّار يخالفونهم في هذا التحصيل، فهذه الدعوى الأولى، أما الثانية: فثبوتها بكون العرض يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز أن يعدم ولا يكون العرض قديماً فكان محدثاً، وهذه الدعوى ينازعهم فيها طائفة من أصحابهم وأخص منازعيهم إبراهيم بن سيار النظام وأتباعه وأما الثالثة: وهي كون الجسم لا يخلوا من الأكوان فمبنية على أنه لو صح خلوه لثبت في التحقق، ولما لم يصح دل على امتناعه لعدم إمكان المانع، ويخالفهم في هذه الدعوى

(١) شرح الأصول الخمسة (٩٤ ـــ ٩٦) .

جماعة من الفلاسفة أصحاب الهيولي، وأما الدعوى الرابعة: فلما كانت الأكوان مصاحبة للجسم والجسم مصاحب لها، صار يعرف حدوث هذا بهذا وهذا بهذا والقاضي عبدالجبار يزعم أنه لا يعارضهم في هذا إلا جماعة من الملحدة وابن الراوندي وليس الأمر كذلك، فهذا مجمل ترتيب هذا الدليل عند المعتزلة[1].

فلما تحصل هذا الدليل عند المعتزلة، صار ما جاء في صفات الباري أعراضاً، فصار الرب عندهم ليس قابلاً لقيام الصفات بذاته حتى لا يكون جسماً حادثاً، فإن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم والأجسام حادثة لكونها لا تخلو من الحوادث، وبهذا أجمع المعتزلة على أن التوحيد هو نفي قابلية الباري لسائر الصفات، وصاروا يصفونه بالسلوب وأحكام الصفات، ويطلقون إثبات أسمائه.

قال أبو الحسين الخياط: "إن الله لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً؛ لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله، إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال . . ."[2]، فأبو الحسين الخياط ذكر إبطال قدم العلم على الطريقة المذكورة عن واصل ابن عطاء[3] وذكر إبطال حدوثه على الطريقة المذكورة عن أبي الهذيل[4].

وفي الجملة فهذا مذهب المعتزلة الذي هو نفي الصفات هو محصل من هذه

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (٩٦ ــ ١١٥)، الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١١١، ١٧٠ــ ١٧١)، وانظر منهاج السنة (٣٦١/٣)، درء التعارض (٣٠٥/١)، مقالات الإسلاميين للأشعري (٢٣٥/١)، طبقات المعتزلة لابن المرتضى (٧).

(٢) الانتصار (١١١) .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (٤٦) .

(٤) شرح الأصول الخمسة (٩٥) .

الطريقة، كما حكى ذلك أئمتهم وأهل المقالات عنهم[1]، ولهذا قال القاضي عبدالجبار: "كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها . . ."[2].

المسألة السادسة: شرح هذا الدليل عند متكلمة الصفاتية:

والمقصود بهذا النوع من وافق المعتزلة في نفي قيام ما يتعلق بقدرة الباري ومشيئته من الصفات والأفعال، وهذا أصله قول الكلابية ووافقهم عليه في الجملة الأشعري وأصحابه والماتريدي وأصحابه، فهذا النفي الذي يشترك فيه هؤلاء إنما تحصل عندهم بموجب هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم، وهؤلاء الصفاتية لما شاركوا المعتزلة وأمثالهم من نفاة الصفات في هذا الدليل مع ما قرروه من الأدلة العقلية والسمعية الموجبة لثبوت صفات الباري سبحانه خاصة أن فضلاء أئمتهم المتقدمين كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأئمة أصحابه كأبي علي الثقفي وأبي العباس القلانسي وأبي عبدالله بن مجاهد والحارث المحاسبي لهم عناية بالأدلة السمعية وتثبيت دلالتها على الصفات، وفيهم ميل عن قول المعتزلة إلى ما عرفوه من السنة، وكذلك أبو الحسن الأشعري فإن انتسابه إلى أهل الحديث وقوله بما عرفه من جملهم الكبار في أصول الدين أمر معروف، مع أن هذا النوع كابن كلاب وأمثاله والأشعري وأمثاله حقيقة مقالاتهم التي خالفوا فيها السلف هي مقالات المعتزلة الجهمية ، فقولهم مركب من قول الجهمية المعتزلة، وقول أهل السنة، لكنهم أحسن حالاً من متأخري أصحابهم المتكلمين.

والمقصود أن فضلاء هؤلاء الصفاتية لهم عناية بما عرفوه من السنة والأدلة العقلية والسمعية بخلاف كثير من متأخريهم الذين مالوا إلى طريقة المعتزلة، كما هو شأن أبي المعالي وأمثاله، أو خلطوا كلام أصحابهم بكلام الفلاسفة، كما هو شأن أبي عبدالله الرازي وأمثاله، وأبو منصور الماتريدي طريقته مركبة من هذا وهذا وإن كان لا يظهر

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، المغني للقاضي نفسه (٥/٢٠٤) (٦/٣)، المحيط بالتكليف للقاضي نفسه (٢٠٠)، المقالات للأشعري (١/٢٣٥)، درء التعارض (٢/١٢)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٦، ٥٠).

(٢) المحيط بالتكليف (٢٠٠) .

تلقيه عن هؤلاء وهؤلاء، لكن ذلك متحقق بما ذكره من المقدمات والتفصيل لما يحكيه من الإثبات، ولهذا كان أبو منصور الماتريدي وأمثاله وأبو المعالي وأمثاله أكثر تعظيماً لهذا الدليل ــ دليل الأعراض ــ من أبي الحسن وأمثاله، بل إن أبا الحسن وطائفة يذمون هذا الدليل من جهة كونه محدثاً، وإن كانوا يقولون بموجبه عند التحقيق، ولهذا كان مذهب أئمة هؤلاء الصفاتية نفي ما يقوم بذات الباري من الصفات والأفعال المتعقلة بالقدرة والمشيئة، ولا يثبتون إلا الصفات اللازمة.

وفي الجملة فالمعتزلة وأمثالهم من نفاة الصفات كانوا يقولون: الصفات أعراض ويجعلونها على هذه الطريقة فيقع تحصيل نفيها بهذا الدليل، فجاء الكلابية والأشعرية وأمثالهم من الصفاتية فقالوا: لا نسمي الصفات أعراضاً، وفرقوا بين هذا وهذا ، وقالوا: العرض ما لا يبقى زمانين، بل يعرض ويزول، وهذا التفريق الذي ذكروه محدث لا أصل له، وهو تحكم على المخالفين لهم من أهل الحديث وغيرهم[1]، وقالوا: بل تقوم بذاته الصفات، ولا تقوم به الحوادث، ودليل حدوث العالم أنه لا يخلو من الحوادث والحوادث لو قامت به سبحانه لم يخلُ منها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهؤلاء جعلوا ما يثبتونه من الصفات قديماً وتكلموا في هذا الباب بما يعلم امتناعه عند سائر العقلاء، فإن هؤلاء لما كانوا يقولون بهذا مع ما عندهم من الموجبات العقلية والسمعية لكون الباري موصوفاً بالكلام، صاروا يثبتون هذه الصفة على طريقة لم تعرف لأحد قبل ابن كلاب وذويه، فقالوا: إن الكلام معنى واحد قائم في النفس ليس بحرف ولا صوت[2]، وهذا يعارضهم فيه سائر طوائف المسلمين، ومثل هذا لا يقع إلا على فرض أن سائر الصفات الإلهية مقولة بمحض الاشتراك اللفظي، وهذا ليس مذهباً مطرداً لأحد من طوائف المسلمين نفاتهم ومثبتتهم ومجسمتهم، ومثل هذا الفرض يمنع تعيين أحد القولين بالآخر أو الاستدلال به عليه، وهؤلاء يسلكون هذه الطريقة، وهم لا يقولون بأن الكلام مقول على هذا

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢/٣١٨ ، ٣١٩) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢/١٤٩ ــ ١٥٤) .

والمقصود أن ما يعلم بالضرورة من كون الحادث المعين بالشخص له أول لا يصح طرده في الجنس، فإنه عن فعل غير مستفتح، وهؤلاء المتكلمون بالغوا في تعظيم هذا الأصل من امتناع حوادث لا أول لها، وسووا بين الجنس والآحاد؛ لأنهم جعلوا خلاف ذلك مستلزماً لقدم العالم، وهذا أصل شاركوا فيه الفلاسفة الملاحدة، وهو أن تسلسل الحوادث يستلزم قدم العالم الفلك أو غيره، فلما اشتركوا في هذا الأصل قال ابن سينا وأمثاله: إن هذا التسلسل واجب، وقال هؤلاء المتكلمون هذا التسلسل ممتنع، والصواب أن هذا التسلسل لا يستلزم قدم العالم[1]. وهذا متحقق، فإنه إذا علم كون كل واحد منها حادثاً بعد أن لم يكن تعذر أن يكون منها قديم لا مستفتح له.

قال الإمام ابن تيمية: "وأما كون الحادث له أول أو الماضي له انتهاء فهذا يعلم في كل حادثٍ حادث وماضٍ ماض، وأما كون هذا الجنس كذلك فالطبيعة تلزم كل واحدٍ واحد وليس في الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات حتى يقال: هل يحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا؟ فإن أفراده موجودة على التعاقب، وإذا قدر حوادث متعاقبة لم يكن في العلم بهذا ما يوجب ألا تكون دائمة، لكن إذا قدر اجتماع حوادث في آن واحد أو كانت محدودة قيل: إن هذا المجموع له ابتداء، وإذا قدر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر قيل: لها انتهاء، وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا فليس وجوده مجتمعاً في الخارج، وإنما يجتمع أفراده في الذهن لا في الخارج يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقباً متتالياً إذا قيل: إن كل واحد من أفراده يعقب فرداً آخر لم يعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئاً آخر، إذ لم يحكم على جنسه بأن يعقبه غير جنسه، وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب، وكذلك إذا قلنا: كل واحد من أفراده سبقه عدم، لم يحكم على الجنس بأنه سبقه عدم، كما حكمنا هناك على جنس المحدث بافتقاره إلى الفاعل وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك . . .

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم . . . وبالجملة هذا

---

(١) درء التعارض (١٤٧/٩ ــ ١٤٨) .

الموضع هو من أعظم الأصول التي يبنى عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام، وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله، وخلقه للسماوات والأرض، ثم استوائه على العرش، وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام، وأئمة أهل الحديث والسنة وطوائف من أهل النظر والكلام مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا"[1].

فهذا الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية هو محصل التحقيق في هذا المقام الذي هو من أغلق المسائل التي بنى عليها كثير من الطوائف قولهم في الإلهيات، وفي الجملة فوجود ما لا يتناهى من الحوادث في الماضي والمستقبل فيه ثلاثة أقوال معروفة لنظّار المسلمين وغيرهم:

الأول: قول من يقول بامتناع هذا التسلسل في الماضي والمستقبل، وهذا قول غلاة المتكلمين كجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف.

والثاني: قول من يقول بامتناع هذا في الماضي دون المستقبل، وهذا قول جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم.

والثالث: قول من يقول بإمكان وجود ذلك في الماضي والمستقبل[2].

قال الإمام ابن تيمية: "كما هو قول أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة، لكن أئمة أهل الملل وغيرهم ممن يقر بأن الله خالق كل شيء وأن كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون: لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم واحد . . ."[3].

وفي الجملة فهذا الأصل ــ امتناع حوادث لا أول لجنسها ــ إنما عظمه أئمة الكلام من نفاة الصفات وأمثالهم ، ولما كان هذا الأصل لم يحقق على أصول عقلية صحيحة صار طائفة ممن ينصر هذه الطريقة يقدحون فيها تارة كما هو شأن الرازي وطائفة[4]، ومع هذا فالمتكلمون في هذا خير من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله القائلين بقدم العالم مع ما عندهم من نفي الصفات، كما أن المتكلمين أصحاب هذا الأصل

---

(١) درء التعارض (٩/١٤٦ ــ ١٤٧) .

(٢) درء التعارض (٨/٣٤٥ ــ ٣٤٦) .

(٣) درء التعارض (٨/٣٤٦) .

(٤) درء التعارض (٨/٢٧٣ ــ ٢٧٤) .

درجات فيما التزموه لأجل هذا الأصل، فهؤلاء الفلاسفة يعطلون صفات الباري ويقولون بقدم العالم، والمتكلمون يقرون بحدوث العالم ومنهم من يعطل الصفات كتعطيل ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، وهذا طريق جهم بن صفوان وأمثاله من غالية النفاة من المتكلمين، والمعتزلةُ ينفون الصفات لكنهم يقرون بالأسماء في الجملة والصفاتية المتكلمة دون هؤلاء وهم درجات، وسائر هذه الأنواع مخالفة لما بعث به الرسول ﷺ، وما أجمع عليه سلف هذه الأمة أهل السنة والجماعة .

وابن رشد لما ذكر دليل المتكلمين من الأشعرية ومقدماته قال: "وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه. . . فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق . . . وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل . . ."[1].

والصواب في هذا أن قول الفلاسفة بقدم العالم باطل على التقديرين: القول بامتناع الحوادث التي لا أول لجنسها أو عدمه، فإنه إذا قدر الامتناع بطل قولهم صريحاً، وكذلك إذا قيل بعدم الامتناع لم يلزم منه القول بقدم العالم الفلك أو غيره لأن ذلك يناقض القول بتسلسل الحوادث، بل القول بقدم العالم الفلك أو غيره ممتنع على قول من يقول إن لهذا العالم فاعلاً، كما هو قول المسلمين وأهل الأديان السماوية وأهل الفطر وجمهور المشركين وطائفة من الفلاسفة، وأرسطو وأمثاله من الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون فاعلاً له، فالقديم هنا ما لا مستفتح له، ولهذا كانوا يقرون بعلة تامة مستلزمة لمعلولها، ومعلوم عند هؤلاء وغيرهم أن العلة التامة التي ذكروها يمتنع على حدهم لها أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط؛ لأن هذا يناقض قدم معلولها وغاية ما يمكنهم إثباته إمكان ذلك بالقوة لا بالفعل.

فهذا القول الذي عليه أرسطو وأمثاله وتكلم فيه في المسلمين ابن سينا وأمثاله من

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩ ــ ١١٠) ت/ د.الجابري .

الفلاسفة المنتسبين للإسلام قول معلوم الفساد عند سائر أهل الفطر والعقل فضلاً عن أهل الملل السماوية فضلاً عن المسلمين أتباع محمد ﷺ، الذي لم يكن في قومه الأميين الذين يعبدون الأصنام من يقع له لبس في مثل هذا، بل كانوا يثبتون هذا وما هو فوقه ويثبتون استحقاق الباري للعبادة لكنهم لا يخصونه بها بل يعبدونه ويعبدون غيره فكيف بمن هداهم الله لما جاء به من الحق.

المسألة السابعة: أثر هذا الدليل في بعض أصحاب الأئمة الأربعة المنتسبين للسنة والجماعة.

المقصود بهذا النوع من مال من أصحاب الأئمة الأربعة إلى طريقة متكلمة الصفاتية مع كونهم ينتسبون للأئمة والسنة في الأصول وأحكام الشريعة، وهذا نوع معروف في أصحاب الأئمة، وذلك أن المنتسبين إلى الأئمة في أصول الدين صنفان في الجملة : صنف حققوا طريقة الأئمة والمأثور عن السلف، وهؤلاء أصحاب السنة المحضة، وهذا طريقة الكبار من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، وعليها طائفة من فضلاء متأخريهم، وصنف مالوا عن هذه الطريقة مع انتسابهم إلى الأئمة والسنة و لم ينتحلوا علم الكلام على طريقة أئمة الكلام، فهذا الصنف هو المقصود هنا وهذا الصنف إنما ظهر في الجملة بعد ظهور مقالة ابن كلاب، فإن الناس قبل ظهور مقالة ابن كلاب صنفان، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالباري سبحانه من الصفات والأفعال التي يشاؤها، وصنف ينكرون هذا وهذا، وهو قول الجهمية من المعتزلة وغيرهم، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفى ما يقوم به من الأفعال وغيرها مما هو متعلق بقدرته ومشيئته، ثم ظهر هذا القول في الكلابية كأبي العباس القلانسي وأبي علي الثقفي والحارث المحاسبي وتقلده أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه عن المعتزلة، وعليه أصحابه في الجملة، فصار هذا القول من المقالات التي يرد بها على المعتزلة عند هؤلاء الصفاتية كما صنع ذلك سائر الأشاعرة والماتريدية في كتبهم التي ردوا فيها على المعتزلة، وصار طائفة من هؤلاء يحكون اختلاف أهل السنة على قولين في إثبات الثاني كما ذكره الحارث المحاسبي ورجح قول ابن كلاب، وانتسب نوع من

كبار هؤلاء الصفاتية لأهل الحديث ومن أخصهم أبو الحسن الأشعري الـــذي عظّـــم طريقة أهل الحديث وانتسب إليها وذكر أنه يقول بها، وهذا إنما انضبط في الجمل الكبار المستقرة كإثبات أصول الصفات خلافاً للمعتزلة وأمثال هذا، و لم يكن القول في الأفعال من المسائل التي حقق فيها الأشعري مذهب أهل الحديث حتى يمكنه أن يقـــول بـــه أو ينسب إليه، بل صار الأشعري إلى ذم طريقة الأعراض وأنه بدعة، مع أنه يقول بقـــول ابن كلاب الذي هو مبني على هذا الدليل، وحكى طائفة من أصحاب الأئمة كطائفـــة من أصحاب أحمد كابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهم عن أحمد ما يوافق قول هـــؤلاء في بعض أعيان الأفعال القائمة بذات الباري، و لم يكن في أعيان قدماء الكلابية والأشـــعرية من يطعن على الأئمة، بل أطلق كثير منهم انتحال السنة والجماعة، فلهذه المقتضيـــات وغيرها ظهر هذا القول ــ قول الكلابية ــ في بعض أصحاب الأئمة، وصار هؤلاء إمـــا أن يضيفوه إلى أئمتهم أو يحكونه ويحكون قول السلف في نفس الأمر ويجعلون ذلك ممـــا اختلف فيه قول أئمتهم وأصحابهم ، ولا يعدون مثل هذه المقالة الكلابيـــة بدعـــة ولا يعلمون أنها عند التحقيق من مقالات الجهمية والمعتزلة، وأن الســـلف أئمـــة الســـنة والجماعة أحمد وغيره مجمعون على ردها كما حكاه جماعة كعثمان بن سعيد الدارمـــي وحرب الكرماني وأمثالهم ، وليس عن الأئمة ــ أئمة السلف ــ نقل محقق يخالف هـــذا ثم هذا الصنف من أصحاب الأئمة الذين مالوا إلى مقالة الكلابية مع انتسابهم للأئمـــة والسنة والجماعة نوعان:

أحدهما: من تقلد هذه المقالة بما تلقاه عن بعض أصحابه المتكلمين الذين هم مـــن أهل الطرق الكلامية المحضة، فإن خلقاً كثيراً من الشافعية والمالكية أشعرية محضة علـــى الطريقة الكلامية كأبي بكر ابن الطيب وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي مع ما لـــه من التصوف في حال آخر. وكذا أبو عبدالله الرازي وأبو الحسن الآمدي وأبو الوليـــد الباجي وخلق كثير على هذه الطريقة، وطائفة من أصحاب أبي حنيفـــة دون هـــؤلاء أشعرية محضة، والماتريدية حنفية في الجملة وهم من أصحاب هذه الطريقـــة، وبعـــض أصحاب أحمد صار لهم توالف مع طائفة من متكلمة الأشعرية، فتلقوا هذا عنهم.

والمقصود أن أصحاب هذا النوع تلقوا ذلك على طريقة التقليد لأئمة هذه المقالة وأعيانها المتكلمين الذين يشاركونهم في الانتساب إلى أحد الأئمة الأربعة من وجه دون وجه، هذا مع أن طائفة من متكلمي أصحاب الأئمة يدعون أن هذه طريقة الأئمة وجمهورهم يعلمون أنها ليست هي لكن يقولون: إنها لا تعارضها.

وفي الجملة فهذا النوع لم يحققوا دليل أصحابهم المتكلمين ــ دليل الأعراض ــ على طريقة المتكلمين، بل هم مقلدة محضة، والنوع الثاني من قال بهذه الطريقة وذكر دليلها وتكلم فيه من جنس كلام متكلمة هؤلاء، وفي الجملة فهذا النوع والذي قبله هم في أصحاب الأئمة الثلاثة مالك وأبي حنيفة والشافعي أكثر منهم في أصحاب أحمد فإن الحنبلية أسلم الطوائف الأربع من هذه المقالة؛ لأنها مبنية على الأصول الكلامية وهم أسلم الطوائف الفقهية من علم الكلام المذموم عند السلف، ومع هذا فالتميميون في الجملة والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم يقولون بما هو من مقالة الكلابية، وفي الجملة فمقالة الكلابية صارت مزلة أقدام لكثير من فضلاء أصحاب الأئمة الأربعة المعظمين للسنة والجماعة ومسلك الأئمة المائلين عن الطريقة الكلامية في الأصل، ولهذا إذا تكلم من تكلم من هؤلاء بدليل الأعراض جعله من الطرق العقلية المجردة ورسمه على ألفاظ مخصصة في اللغة، فهذا النوع ذكروا عبارات المتكلمة المحضة بعبارات مقربة مع أنهم مسلمون لهم حقائق هذا الدليل ولوازمه كما يقع مثل هذا في كلام القاضي أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل من أصحاب أحمد مع أنهما تارة يقرون بخلاف مقالة الكلابية، وهذا بحسب اختلاف الحال والقرب إلى الطريقة الشرعية[1].

المسألة الثامنة: موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم من هذا الدليل.

والمقصود هنا من يقول منهم بقول أرسطو طاليس والمشّائين كابن سينا

---

(١) انظر في هذه المسألة درء التعارض (٦/٢ــ ٢٠) (١٥٩/٩ــ ١٧٧)، الفتاوى لابن تيمية (١٨٥/٣) (١٧٧/٤) (٥٥٥/٥ــ ٥٥٨) (٥٢/٦ــ ٥٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٥٢١، ٥٢٢) (٣١/١٢، ٣٣) (١٨٦/٢٠ــ ١٨٧).

وأمثاله[1]، فإنهم عارضوا هذا الدليل الذي استدل به المتكلمون على حدوث العالم، وهذا المعنى يقرره طائفة أخرى من صوفية الفلاسفة كالسهروردي المقتول[2]، كما يقرره ابن رشد الحفيد في نصرته لطريقة الفلاسفة المشّائين[3]، فهؤلاء لهم اعتراض مشهور على دليل الأعراض، وهو الذي ذكره أبو حامد في التهافت عنهم، وذكر غيره لكنه جعله هو الدليل المقدم عند الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، قال أبو حامد: "المسألة الأولى في إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم . . . وهذا الفن من أدلتهم ثلاثة، الأول: قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً لأنا إذا فرضنا القديم، و لم يصدر منه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر؛ لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ و لم حدث الآن و لم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم . . . "[4]

وابن سينا لما ذكر مذهبه شرح هذه الحجة فقال: "تنبيه: وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة: حاجة النجار إلى القدوم، والمادة حاجة النجار إلى الخشب أو المعادن . . . حاجة النشّار إلى نشار آخر، أو الوقت: حاجة الآدمي إلى الصيف، أو الداعي: حاجة الآكل إلى الجوع، أو زوال المانع: حاجة الغسال إلى زوال الدّجن.

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علّة بالفعل سواء

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/٩٠)، درء التعارض (٩/١٤٧، ١٤٨، ١٧٩ـ ١٨٠)، الفتاوى لابن تيمية (١٢/١٤٠ـ ١٤٩).

(٢) درء التعارض (٩/٢٢١) .

(٣) تهافت التهافت (٢٧ـ ٢٩)، مع أن ابن رشد وصف هذه المعارضة بأنها جدلية في أعلى مراتب الجدل و لم تصل إلى حد البرهان، وذكر اعتراضه على هذا الدليل من وجه آخر في الكشف عن مناهج الأدلة (١٠٥ـ ١١١).

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٤) .

كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة، أو لم تكن موجودة أصلاً، فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت طبيعة كانت أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول، وإن لم توجد وجب عدمه وإيهما فرض أبداً كان ما بإزائه أبداً أو وقتاً ما كان وقتاً ما، وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً، فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى"(١)، وأبو عبدالله الرازي في "الأربعين" ذكر اعتراض الفلاسفة وأجاب عنه بالإلزام(٢).

وفي الجملة فهذا سؤال معروف للفلاسفة على هذا الدليل ـ دليل الأعراض ـ قال الإمام ابن تيمية: "وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء أنه معلوم الفساد بالضرورة، وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهية، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم"(٣).

فهذا الاعتراض الذي ذكره الفلاسفة كابن سينا وأمثاله لازم للمتكلمين أصحاب هذا الدليل، وهو مما به يتبين فساد دليلهم، وإن كان هذا الاعتراض لا يحصل به قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وإنما جعله ابن سينا وأمثاله كذلك لما شاركوا هؤلاء المتكلمين في أن تسلسل الحوادث في الماضي يستلزم قدم العالم الفلك أو

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/٩٠ ـ ٩٤) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي (٢٣ ـ ٢٧) .

(٣) درء التعارض (١/٣٢٠ ـ ٣٢١) .

العناصر أو غيرها، وهذا غلط بضرورة العقول، فإن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً، وإذا قيل بإمكان تسلسل الحوادث فهذا ليس فيه أن واحداً منها يكون قديماً، فإن هذا قطع للتسلسل وإبطال له، بل إمكان التسلسل ليس فيه إلا أن هذا الحادث بالشخص مسبوق بحادث قبله، وهذا لا تناهي له؛ لأن ما به الحادث لا مستفتح له.

والمقصود أن هذا الاعتراض لا يصحح قول الفلاسفة بقدم العالم ، فإن هذا قول ممتنع في بداهة العقول، فضلاً عن الفطر والدلائل الشرعية، ولهذا كان من يقول بهذا القول ــ قدم العالم ــ من الفلاسفة حقيقة قولهم نفي أن الباري هو الخالق لهذا العالم والصانع له، وهذا القول لم يعرف في الأصل إلا عن دهرية الفلاسفة والملحدين، وإن كان أدرجه في كلام المسلمين ابن سينا وأمثاله ، ولهذا كانوا يقولون بوجوب هذا التسلسل ويحصلون به القول بقدم العالم مع أن هذا القول فاسد على كل تقدير ، هذا وإن كان اعتراض هؤلاء الفلاسفة يحصل به فساد قول المتكلمين الذين ينفون أفعال الباري القائمة بذاته المتعلقة بقدرته ومشيئته كما هو قول الجهمية والمعتزلة وجمهور متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية ، فلما اشتركوا هؤلاء مع الفلاسفة في نفي ذلك حاروا في الجواب عن هذا الاعتراض الذي ذكره ابن سينا وأمثاله ، كما أن قول ابن سينا وأمثاله بوجوب هذا التسلسل مع نفيهم للصفات والأفعال جعلوه مصححاً للقول بقدم العالم، وسائر هذه الطوائف غلطت في هذا الأصل وتحقيقه الذي هو من الأصول المعلومة بأوائل العقول، فإن العقل يدل على بطلان القول بقدم العالم دلالة برهانية معلومة بالبديهة والترتيب، وكذا وصف الباري سبحانه بالصفات والأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة أمر معلوم بالعقل والفطرة فضلاً عن الدلائل الشرعية المفصلة في كلام الله وكلام رسله عليهم الصلاة والسلام.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: "دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث يمكن معه أن تدوم الأفعال التي تقوم بالرب بمشيئته وقدرته، وتحدث شيئاً بعد شيء، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئاً بعد شيء وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم قديماً، فلم قلتم: إن الأمر ليس كذلك إن كان ما ذكرتموه صحيحاً؟ وإن كان باطلاً

فهو أبعد وأبعد . . ." [1].

وفي الجملة ففساد قول هؤلاء الفلاسفة أظهر من فساد قول هؤلاء المتكلمين، فإن هؤلاء الفلاسفة يقولون بقدم العالم مع تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأفعال كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله، وهؤلاء المتكلمين يقرون بحدوث العالم ويعطلون الباري عن الصفات أو ما هو منها.

والقول الذي عليه أئمة السنة والجماعة أن الله سبحانه لم يزل موصوفاً بالصفات والأفعال وأنه يخلق ما يشاء ويختار، وأما القول بقدم العالم فليس مما شبّه على المسلمين فيه حتى أظهر ذلك الفلاسفة أتباع أرسطو طاليس كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وأمثالهم، ومعلوم عند المسلمين أن هذه مقالة من مقالات الملاحدة، وهذا معلوم عند أهل السنة وأهل الكلام وغيرهم من نظّار المسلمين وطوائفهم، ولهذا جعل أبو حامد الغزالي قولهم بقدم العالم مستفتح القول بكفرهم[2]، هذا بخلاف نفي الصفات أو ما هو منها، فإنه شاع في كثير من طوائف المسلمين، والمعتزلة نفاة الصفات خير من هؤلاء الفلاسفة وأقرب إلى الشريعة منهم، ولهذا كانوا يشددون في الأمر والنهي ويغلون في ذلك حتى جعلوا الفاسق الملي ليس معه شيء من الإيمان، بل في منزلة بين المنزلتين وقالوا بخلوده في النار، وهذه من المقالات المبتدعة الغالية، وأصل ذلك قول الخوارج الذين أخبر عنهم رسول الله ﷺ فيما تواتر عنه من عشرة أوجه ذكرها مسلم في صحيحه وذكر البخاري طرفاً منها وهي مخرّجة في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، وإن كان بينهم وبين الخوارج نوع فرق في هذا، بخلاف الفلاسفة فليس في طريقتهم تعظيم للأمر والنهي، بل كثير منهم معطلة للأمر والنهي كما هو شأن باطنية الفلاسفة وصوفيتهم، هذا مع أن مقالة المعتزلة بنفي الصفات من البدع الظاهرة عند جماهير طوائف المسلمين، والذي صار مزلة أقدام لكثير من فضلاء أصحاب الأئمة نفي

---

(١) درء التعارض (٢١٢/٩) .

(٢) تهافت التهافت (٢٨ ، ٤٣)، المنقذ من الضلال (٤٢/٣٨).

ما هو من الصفات والأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بقدرته ومشيئته، فإن هذا هو مقام ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، وخلق من هؤلاء الذين يثبتون أصول الصفات لهم مقام في الأمة ككثير من فقهاء الحنبلية كأبي الحسن التميمي وأبي الفضل التميمي وابن الزاغوني وابن عقيل وغيرهم، وكذا طوائف من فقهاء الشافعية والمالكية والحنفية مع أنه معلوم عند أهل العلم والإيمان من أئمة السنة والجماعة أن مقالة نفي الصفات أو ما هو منها من مقالات الفلاسفة في الأصل، والدليل الذي اعتمده هؤلاء ــ دليل الأعراض ــ متلقى عن الفلاسفة كما نص عليه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر[1].

وفي الجملة فهؤلاء المتكلمون ــ أصحاب هذا الدليل دليل الأعراض ــ الذي به حصّلوا نفي الصفات والأفعال أو نفي الأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بمشيئته يلزمهم بما أورده عليهم الفلاسفة إما الترجيح بلا مرجح تام ، أو القول بالتسلسل الممتنع، والتسلسل الذي يلزم هؤلاء المتكلمين هنا هو التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء وليس هو التسلسل المختلف فيه، فإن التسلسل في الآثار يعني به أكثر من معنى، قال الإمام ابن تيمية: "التسلسل في الآثار تارة يعنى به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا، فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة، وعند أئمة أهل الملل، أهل السنة والحديث"[2]، وقال أيضاً: "التسلسل في الآثار بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله وذلك الحادث موقوفاً على حادث قبل ذلك وهلم جرا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء. وأئمةُ السنة والحديث مع كثير من النظّار ــ أهل الكلام والفلاسفة ــ يجوزون ذلك، وكثير من النظّار وغيرهم يحيلون ذلك"[3].

والمقصود أن هذا النوع المتنازع فيه ليس هو ما يلزم المتكلمين عند الفلاسفة، بل يلزم أصحاب هذا الدليل ــ دليل الأعراض ــ ما هو ممتنع عند سائر العقلاء، وهو أنه

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٢) درء التعارض (٩/٢٣٨) .

(٣) درء التعارض (١/٣٢١) .

لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث، قال الإمام ابن تيمية: "وأما إذا قيل: لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل، وقد يسمى هذا دوراً . . ."[1].

والمقصود هنا التنبيه على ما يلزم المتكلمين وإن كان المتكلمون المقصودون بهذا الإلزام ينفون هذا وهذا، قال الإمام ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه"[2].

والمتكلمون ذكروا أجوبة عن سؤال الفلاسفة وإلزامهم محصلها سبعة أجوبة:

الجواب الأول: أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت لأن الإرادة الواحدة بذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، وهذا الجواب هو جواب أكثر الصفاتية المتكلمين كابن كلاب والأشعري وأصحابهما وبه أجاب القاضي أبو بكر ابن الطيب وأبو المعالي والتميميون من أصحاب أحمد والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وبه أجاب أبو حامد الغزالي في رده على الفلاسفة.

الجواب الثاني: أن الإرادة اقتضت التعلق لتعلق العلم به، وهذا جواب طائفة من الأشعرية.

الجواب الثالث: لعل هناك علة خفية لأجلها حدث الترجيح.

الجواب الرابع: أن الأزلية مانعة من الإحداث.

الجواب الخامس: أنه صار ممكناً بعد أن لم يكن فانقلب الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

الجواب السادس: أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، وهذا جواب أكثر الجهمية والمعتزلة وبه يجيب طائفة من الأشعرية كالرازي في بعض موارده، وهذا يعارضه الأشعرية في مقالاتهم في القدر عند ردهم على المعتزلة.

---

(١) درء التعارض (٣٢٢/١) .

(٢) درء التعارض (٣٢١/١) .

الجواب السابع: وهو جواب طائفة من متأخري الأشعرية ومضمونه مبني على أصل الفلاسفة الدهرية، وهو جواب الرازي في بعض كتبه والآرموي[1]، وإنما انغلق عليهم دفع سؤال الفلاسفة لنفيهم الأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بمشيئته، وسائر هذه الأجوبة مبنية على امتناع حوادث لا أول لها.

المسألة التاسعة: إبطال دليل الإعراض بالسمع والعقل.

تقدم ذكر إشارات إلى فساد هذا الدليل سمعاً وأنه دليل محدث مبتدع في المسلمين أحدثه الجهمية والمعتزلة، وقد أخذوه من الفلاسفة وبنوا قولهم في حدوث العالم عليه وبه نفوا الصفات ثم أدخله متكلمة الصفاتية على طريقتهم، ومعلوم بالضرورة الشرعية أن الرسول ﷺ لم يدع أحداً بهذه الطريقة التي لو فرض صحتها في نفس الأمر لكان الإعراض عنها متحققاً لما فيها من الإجمال والاشتباه، وحدوث العالم من المسائل المعروفة بالضرورة عند أهل الإسلام وأرباب الفطر، ويعلم بالضرورة أن الأنبياء لم يدعوا أحداً بهذه الطريقة، والبراهين على حدوث العالم، وأن الله سبحانه هو الخالق الباري له وأنه سبحانه الخالق وما سواه مخلوق محدث، فبراهين هذا في الفطر والعقول والمشاهدات مما لا يحصى، ومن أفسد الدعاوي قول طائفة من هؤلاء المتكلمين أصحاب هذا الدليل أن هذه الطريقة ـ طريقة الأعراض ـ هي طريقة إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما يدعي ذلك بشر بن غياث المريسي وأمثاله من الجهمية، وذكر ذلك أبو حامد الغزالي وأبو عبدالله الرازي وابن عقيل وجماعة ويعنون بذلك استدلاله عليه الصلاة والسلام بأفول الكواكب على بطلان ربوبيتها فيما ذكره الله في سورة الأنعام، وهذا معلوم الفساد من وجوه:

أحدها: أن قول إبراهيم "هذا ربي" قبل أفوله ليس المراد به هذا رب العالمين الأزلي واجب الوجود، ولم يكن قومه يقولون هذا كما ذكر ذلك الإمام ابن تيمية[2]، بل كان

---

(١) انظر شرح هذه الأجوبة: درء التعارض (١/٣٢٤ـ ٣٤٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٤ـ ٤٥) الأربعين في أصول الدين للرازي (١٧٤ـ ١٨٤)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٧ـ ٣٢)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٣٠ـ ١٣١) ت/ د.الجابري .

(٢) درء التعارض (١/٣١١) .

قوم إبراهيم يتخذونها أرباباً يدعونها ويتقربون إليها، فهم مشركون في الربوبية والألوهية، ولهذا قال إبراهيم: ﴿**إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين**﴾[1]، وقال: ﴿**أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين**﴾[2].

الثاني: لو فرض أنه أراد رب العالمين لكان علمه ببطلان ذلك على طريقة المتكلمين في الكوكب والقمر والشمس من حين بزوغها، فإن ذلك لا يكون إلا عن حركة، وهؤلاء المتكلمون إنما غلطوا في قصة إبراهيم لما جعلوا الأفول هو الحركة وهذا معلوم الفساد في كلام العرب، ولو فرض لكان هذا يدل على نقيض مطلوبهم لأن قوله: هذا ربي عند بزوغ الكوكب والقمر والشمس، وهذا لا يكون إلا عن حركة وإنما قال الخليل: "لا أحب الآفلين" لما أفل والأفول هو التغيب والاحتجاب كما ذكره أهل اللغة والتفسير، وهذا من المقامات البينة لمن تأمل ما ذكره الله في قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وفي الجملة فقصة إبراهيم تدل على بطلان قول سائر هؤلاء النفاة للأفعال القائمة بذات الباري[3].

وحذاق هؤلاء المتكلمين يعلمون أن طريقتهم ــ دليل الأعراض ــ ليست طريقة إبراهيم ولا غيره من الأنبياء لكن يدعون أن ذلك من محض الدليل العقلي وأن الأنبياء لم تذكره، فيدل على اعتبار الحق في هذا الباب بموارد العقول ؛ لأنهم ظنوا أن إثبات حدوث العالم لا يكون إلا بمثل هذا الدليل، وهذا معلوم الفساد من هذا الوجه، وإن كان قولهم إن طريقتهم ــ دليل الأعراض ــ ليست من الطرق المذكورة في كلام الأنبياء صحيحاً[4].

وفي الجملة فهذا الدليل فاسد في العقل والشرع[5]، وهو مبني على علم الكلام

---

(١) الزخرف : آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) الشعراء : آية ٧٥ ــ ٧٧ .

(٣) انظر في تفصيل ذلك درء التعارض (١/١٠٠ ــ ١١٢ ، ٣١٠ ــ ٣١٥) .

(٤) درء التعارض (١/١٠٣ ــ ١٠٤) .

(٥) انظر تفصيل ذلك في درء التعارض (١/٩١ ــ ٣٥٠) .

الذي أجمع السلف على ذمه ومقالاقمم في ذم الكلام وأهله متواترة كما ذكر ذلك أبو إسماعيل الأنصاري في ذم الكلام وذكره طائفة من أصحاب الأئمة عنهم، وهذا مما هو معلوم مستقر، والسلف لم يكن ذمّهم لعلم الكلام لمجرد حدوث ألفاظه، بل ذمهم لفساد معانيه أعظم من ذمه لحدوث ألفاظه، فهو مذموم من هذا الوجه وهذا الوجه ولهذا صار أصحابه المتكلمون من سائر الطوائف في قول مختلف يؤفك عنه من أفك وهذا العلم ــ علم الكلام ــ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، وهذا من أخص ما أفسد على خلق من المسلمين عقيدقمم في صفات ربهم وأفعاله، ولهذا صار أصحابه يقرون بأنه معارض للشرع فيقررون تعارض العقل والنقل، ومقصدهم بالعقل الأدلة الكلامية التي هي من المقالات الفاسدة المركبة من مقدمات مأخوذة عن الفلاسفة ومقدمات مجملة مشتبهة، وأهل السنة والحديث أئمة السلف وأتباعهم لما تمسكوا في هذا الباب بالطرق الشرعية التي ذكرها الله ورسوله، وفيما ذكر في الكتاب براهين عقلية على كونه سبحانه هو الخالق وما سواه مخلوق، وأنه الأول وما سواه محدث مفتقر إلى محدثه فالطريقة الشرعية طريقة الأنبياء هي أكمل الطرق في الشرع والعقل.

وترى أن هذا الدليل عند التحقيق مع ما يرد على سائر مقدماته من المنازعة والسؤالات، لا يفيد هذا الترتيب الذي يذكره نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة أو ما هو منها من متكلمة الصفاتية إلا باعتبار صحة القياس فإنه محصل من اعتبار الشاهد وهذا هو القياس الذي يعلم بصريح المنقول والمعقول أن الرب متره عنه وهو أخص موارد التشبيه المنفي بالعقل والنقل، وإلا فمن اعتبر تحقيق اختصاص مقام الباري وَحْدَه في ذاته ووجوده وصفاته وأفعاله، لم يصح عنده مثل هذا الترتيب، وهؤلاء المتكلمون يفرقون بالتنزيه عن مثل هذه الأقيسة لكنهم لا يحققون ذلك.

الفصل الثالث

القـــدر وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة مسالك أهل القبلة في القدر .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال وبيان أصل هذا الدليل ومورده وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثالث : القـــــدر

المبحث الأول : خلاصة أقوال أهل القبلة في القدر .

مقدمــــات في اختـــــلاف الطوائـــف في القـــــدر

القول في القدر من أخص أصول المعرفة والعلم عند سائر الطوائف، وهـــو مـــن أخص المقامات التي حصل فيها اضطراب الخلق، والقول في ذلك معروف عند ســـائر أجناس الأمم .

وأهل اللسان العربي يقولون: القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلـــغ الشيء وكنهه ونهايته(١)، يقال: قدر، وقدر بتسكين الدال وفتحها مع فتح القاف فيـهما كما ذكر الجوهري وغيره(٢)، وذكر بعض أهل اللغة: جواز ضم القاف مــع ســكون الدال(٣)، وليس بالمشهور، وقيل: القدر بالفتح الاسم، وبالسكون المصدر(٤)، ومعنـــاه في العربية على ما ذكره صاحب اللسان: الحكم والقضاء(٥)، والمقصود أن هذا أحـــد معاني الكلمة وهو المراد في الإضافة في هذا الباب من أصول الدين.

فإن المقصود به عند أهل الشريعة: قضاء الرب وحكمه في حوادث العالم المتعلقـــة بأفعال العباد وغير أفعال العباد .

وهو من أصول الدين بإجماع المسلمين، ولما ذكر الرسولﷺ الإيمان في حديـــث جبريل قال: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقـــدر خيره وشره" وهو مخرج في الصحيحين وغيرهما من غير وجه(٦).

وهذا الباب من الدين تضمن أصولا ومسائل كثير منها معلومة بالفطرة التي فطـــر الله العباد عليها، وإن كان مع هذا يقال: إن هذا الباب فيه مقامات اضطــــرب فيـــها

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/٦٢) .

(٢) الصحاح (٢/٧٨٦) ، معجم مقاييس اللغة (٥/٦٢) .

(٣) تاج العروس (٣/٤٨١) .

(٤) لسان العرب (٥/٧٤) .

(٥) لسان العرب (٥/٧٤) .

(٦) البخاري (١/٣٣) رقم (٥٠)، مسلم (١/٥٥) رقم (١٩).

بنو آدم المنحرفون عن اتباع الأنبياء من أجناس الكفار وغيرهم من أهل البدع القاصرين عن تحقيق الاتباع للرسل عليهم الصلاة والسلام .

وقد تكلمت الفلاسفة في هذا الباب وكلامهم في هذا مختلف، مضطرب، وهم أشد طوائف الناس ضلالاً في هذا الباب وعندهم من أنواع الخرص والإفك ما لا يوجد عند سائر أجناس الكفار، والقول في القدر من أخص مبانيه القول في إثبات الخالق سبحانه وصفاته وأفعاله كما ذكره غير واحد من أهل السنة والحديث[1]، ومن أرباب الكلام[2]، كما سيأتي شرح ذلك إن شاء الله[3]، ولهذا كل من كان قوله في إثبات الخالق سبحانه وفعله وخلقه أصدق كان قوله في القدر كذلك .

ومعلوم أن الفلاسفة ــ دهريتهم وإلهيتهم ــ قولهم في إثبات الصانع وخلق العالم أفسد من مقالات أكثر الكفار من الأمم الكتابية المنحرفة عن كتابها وكذا الأمم الوثنية التي تقر بالخالق وحدوث العالم كما هو حال مشركي العرب وأمثالهم من عبدة الأوثان، مع أن هؤلاء الفلاسفة مشركون، بل الشرك فيهم فوق الشرك المعروف عند مشركي العرب وأمثالهم من الأمم التي بعثت لها الرسل، فإن الفلاسفة مشركون في الربوبية والإلهية، وأتباعهم من جنس القوم الذين بعث فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولهذا تكلم مخالفوه بما لم يتكلم به غيرهم من المخالفين للرسل عليهم الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر . . .﴾**[4]، وما ذكره الله في سورة الأنعام في قصة إبراهيم مع الكواكب مع ما في قومه من الشرك في الإلهية، ولهذا لم يعاند قوم رسول في الربوبية ما حصل في قوم إبراهيم عليه الصلاة

---

(١) درء التعارض (٩/١٥٩ ــ ١٧٥) .

(٢) المطالب العالية للرازي (٩/١٦) .

(٣) في المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٥٨.

والسلام، بل جمهور الأمم الذين بعثت إليهم الرسل يقرون بهذا في الجملة، ومع هـذا ففي سائر الكفار من أجناس الأمم كلها إخلال بتحقيق توحيد الربوبية، فإن حقيقة تحقيقه التسليم بإفراد الله بالعبادة، ولهذا جاءت الطريقة القرآنية على هذا الوجه من إلزام المشركين بتوحيد الإلهية لما يقرون به من الربوبية، وإن كان من أقوام الرسل من يقدح في أصل مقام الربوبية علواً في الأرض وفساداً كما ذكره الله عن فرعون: **﴿قال فرعون وما رب العالمين﴾**[1]، أو بعض مقاماتها كقول قوم عاد: **﴿من أشد منا قوة﴾**[2].

والمقصود أن كل من كان بالربوبية أعرف وأدين كان قوله في القدر كذلك فإن القدر من أخص مقامات الربوبية، ولهذا كانت الأمم الكتابية أعلم في هذا الباب من الأمم الوثنية، والأمم الوثنية المقرة بالربوبية أقوم قليلاً من الأمم الفلسفية اليونانية والرومية والفارسية والهندية ، فإن الأمم الكتابية وكذا الأمم الوثنية المقرة بالربوبية جمهور غلطهم في القدر يرجع إلى قولهم في أفعال بني آدم ، إما أن يضيفوها إلى الله وحده أو إلى العباد وحدهم أو يجعلوا مشيئة الباري لها حجة لهم على شركهم ، وهذه الحال هي حال المخالفين للرسل كما في قوله تعالى: **﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾**[3]، وهذا شر الأحوال، ولهذا لم يكن في مبتدعة المسلمين من يطلق مثل هذا وينتظم حاله عليه بخلاف نفي خلق الأفعال أو القول بالجبر فيها، أو ما هو بمعناه فقد شاع في مبتدعة المسلمين من أهل الكلام وغيرهم[4]، وإن كان مع هذا يوجد في كلام كثير من المنتسبين للشيعة والتصوف من إسقاط ما هو من الشرع بالقدر، كما يعرض

---

(١) الشعراء: آية ٢٣.

(٢) فصلت: آية ١٥.

(٣) الأنعام: آية ١٤٨.

(٤) منهاج السنة النبوية (٣/٧٥ ــ ٨٤) .

بعض ذلك لبعض أعيان الفساق فهؤلاء فيهم شبه بالمشركين، لكن من يطـــرد ذلـــك ويسقط مقام الشرع مطلقاً بالقدر فهذا أكفر من اليهود والنصارى كما يوجد هـــذا في كلام بعض الملاحدة المنتسبين للتصوف من الباطنية وأمثالهم[1].

وفي الجملة فضلال الخلق في هذا الأصل موجبه الإعراض عما بعث به الله رســـله عليهم الصلاة والسلام، وهذا مطرد في هذا الباب وغيره فإن الله لم يبعث نبياً إلا وقـــد آتاه من موجبات العلم والإيمان ما يهتدي به الخلق كما في الصحيح عن أبي هريرة: "ما من الأنبياء من نبي إلا وقد أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الـــذي أوتيت وحياً أوحى الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة"[2].

ومن تأمل في حال أمة الرسولﷺ تحصّل له أن الضلال والتهوك الذي وقـــع في المخالفين لمذهب الصحابة رضي الله عنهم من أصناف المتكلمة والمتصوفة والمتفلســـفة والمتشيعة في أصول الدين موجبه عدم الرد إلى الله ورسوله، والتسليم لما جاء في القـــرآن والحديث، ولهذا تجد أن الحجج الكبار التي بنى عليها سائر الطوائف المخالفين للســـلف من هؤلاء وغيرهم قولهم في أصول الدين من القول في التوحيـــد والصفـــات والقـــدر وأمثال ذلك ليست مأخوذة من القرآن والحديث وإن كان يقع في كلام هـــؤلاء مـــن الاستدلال بما هو من القرآن والحديث، لكن لا يكون تحصيل المذهب في مثـــل هـــذه الأصول من جهته، وهذا معروف في كتب هذه الطوائف من المعتزلة وغـــيرهم مـــن المتكلمين وكذا في كلام الشيعة الاثنى عشرية، وضلال المتصوفة فضلاً عن الفلاســـفة الذين قولهم شر من قول هؤلاء وما يوجد في كلام الباطنية ــ باطنية الشيعة وباطنيـــة الصوفية ــ المتفلسفة من المقالات الإلحادية التي يعلم بالضرورة أنه لا يمكن أن يشـــتبه أنها من مقالات الأنبياء عليهم السلام، وهذا من المقامات العلمية المتحققة، فإن بيـــان الرسول صلى الله عليه وسلم لأصول الدين أمر معلوم بالضرورة الشرعية والعقلية، ومن المعلوم أن مقالات أهل البدع المخالفين للسلف في التوحيد والصفات والقدر ليســـت مما دل عليه نصوص القرآن والحديث، ولهذا بنى نفاة الصفات نفيهم على ما ذكروه من

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١٠٦/١) .

(٢) رواه البخاري (٣٣٦/٣) رقم(٤٩٨١)، مسلم (١٢١/١) رقم (١٥٢).

الحجج العقلية كما تقدم[1]، وقرروا تعارض العقل والنقل، وقضوا بتقديم العقل على النقل كما ذكر ذلك أبو المعالي والرازي وغيرهم من صفاتية هؤلاء فضلا عن أئمة النفاة من الجهمية وأمثالهم .

بل ذكر بعض محققي هؤلاء أن هذه الحجج الكبار كالاستدلال بالأعراض على حدوث الأجسام وأن ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها وأمثال ذلك مما هو مبنى مذهب النفاة كما حققوه في كتبهم ليس معروفا بأوائل العقول كما ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري[2] وأبو حامد الغزالي[3] وأمثالهم، وإلى هذا يميل أبو المعالي في الرسالة النظامية[4]، وأئمة النفاة المتفلسفة كابن سينا وأمثاله يقولون: إن مذهبهم الذي ذكروه في الصفات ــ وهو من جنس مذهب الجهمية ــ ليس مما تكلمت به الأنبياء أو جاءت به الكتب السماوية وليست دلائله معلومة بأوائل العقول[5]، وابن رشد من هؤلاء مع تعظيمه للشريعة ما لا يوجد في كلام غيره من الفلاسفة وقربه من أهلها يقر بنحو هذا كما ذكره في مناهجه[6]، وهذا التوحيد مبني على إثبات الصانع عند هؤلاء، وقولهم في الصفات طرد لما ذكروه من الأدلة والطرق التي جعلوا النظر فيها أول الواجبات، ولهذا صرح كثير من هؤلاء من المعتزلة والأشعرية أن العامة تاركون للنظر[7].

والقول في القدر مبني على هذا الباب ــ باب إثبات الخالق سبحانه وصفاته وأفعاله وخلقه ــ ولهذا فإن هذه المذاهب المنحرفة عن هدى الرسول ﷺ في الصفات والقدر من القول بنفي صفات الباري ونفي أفعاله ونفي قدره وخلقه لأفعال العباد أو القول بالجبر من المقالات المعروفة عن أجناس الكفار، فإن نفي الصفات والأفعال

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الباب المبحث الثاني .

(٢) انظر الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٣) فيصل التفرقة للغزالي (١٢٧ ، ٢٠٢) .

(٤) الرسالة النظامية (٢١ ــ ٣٣) .

(٥) الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤١ ــ ٥٥) .

(٦) مناهج الأدلة لابن رشد (٩٩ ــ ١٠٠ ، ١٤٠ ــ ١٥٩) .

(٧) درء التعارض (٤٤١/٧)، شرح أم البراهين (٥٥).

معروف عن الفلاسفة الملاحدة كأرسطو وأمثاله الذين دخل قولهم على بعض المنتسبين إلى الإسلام، ولهذا ذكر الأشعري أن مبنى مذهب المعتزلة ـــ دليل الإعراض ـــ تلقوه من الفلاسفة[1].

والمقصود أن نفي الصفات من مقالات ملاحدة الأمم، و لم يعرف طرد هذا في الأمم الكتابية المنحرفة عن كتابها، وإن كان يقع لبعض طوائفهم ما هو من ذلك، وهذا إنما دخل عليهم من الفلاسفة وأمثالهم، ولهذا وقع في كلام اليهود والنصارى ما هو من التشبيه الذي هو صنف من الكفر في هذا الباب، ومشركو العرب لم يعارضوا ما جاء به الرسولﷺ في هذا الباب في الجملة، بل لم يكن هذا الباب مما خالف فيه جمهور الكفار، وهذا باعتبار الجمل الكبار وإلا فإن تفاصيل هذا مما يعلم بالوحي، ويقع لسائر الكفار ما هو من الغلط في بعض مسائله وتحقيق العلم به .

وكذا القول بنفي القدر في أفعال العباد أو القول بالجبر فيها هما من التعطيل في صفات الباري وأفعاله، فإن الأول تعطيل لعموم خلقه، والجبر تعطيل لحكمته، وهذان المذهبان قد عرف القول بهما في عامة الأمم المنحرفة عن هدى الرسل، قال أبو عبدالله الرازي في المطالب العالية: "اعلم أن حال هذه المسألة حال عجيبة، وذلك لأن الخلق أبدا كانوا مختلفين فيها بسبب أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة ـــ إلى أن قال ـــ وأما الأنام فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم مجبرة وبعضهم قدرية، ولا ترى أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين . ."[2]، وهذا الذي ذكره الرازي إنما أخبر به عن اعتباره، وإلا فإن من المعلوم أن هذا ليس حال جميع بني آدم، بل الرسل وأتباعهم ليسوا على هذا ولا هذا، وهذا معلوم بالضرورة، بل إنكار ذلك مما أجمع عليه من اهتدى بهدي الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولهذا أجمع السلف على إنكار هذا وهذا.

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٢) المطالب العالية (٩/٢٤٧ ـــ ٢٤٨) .

وكذا الأمم الكافرة يقع فيهم من ليس على القدر أو الجبر، ومع هذا لا يكون حاله كحال من اهتدى بهدي الرسل، فإن كثيرا من تفاصيل هذا الباب متلقاة عن الوحي وإن كانت جمله وبعض مسائله معلومة بالفطرة والعقل، ولهذا وقع في كلام الجاهليين ما يدل على إسقاط نفي القدر والجبر كقول طرفة بن العبد:

ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي

فإن كنت لا تسطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي

فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثد

فأصبحت ذا مال كثير وزارني بنون كرام سادة لمسود[1]

وفي الجملة فهذا معروف في شعرهم، والذي ذكر الله عنهم في القرآن هو قولهم: ﴿**لو شاء الله ما أشركنا**﴾، وفي الجملة فالرازي وأمثاله في هذا الباب وغيره في أصول الدين يحكون من المقالات والدلائل التي يزعمون أن سائر العقلاء عليها كما يقع ذلك في كلام أبي المعالي وأمثاله، ومثل هذا لم يحصلوه من تتبع ذلك، بل كثير من ذلك مما يتعذر تتبعه وإنما يبنون هذا الإطلاق على ما يعتقدونه من الضرورة في هذه الأدلة والمقالات، والعقلاء لا يخرجون عن المعاني الضرورية، ويكون غلطهم من جهة اعتقادهم وظنهم؛ إذ كثير مما ذكروه كذلك يعلم بالضرورة أنه نقيض ما ادعوه، ولا يكون قولهم قولا لجمهور العقلاء، فضلا عن سائرهم، بل يكون من المقالات الشاذة أو المخالفة، وكذا ما يذكره كثير من هؤلاء من إجماعات المسلمين، فقد حكى الأشعري وأبو المعالي وأمثالهم إجماع المسلمين[2] على ما يعلم أن جمهور المسلمين على خلاف ما ذكروه، ويحكي هؤلاء وأمثالهم كأبي حامد الغزالي عن السلف إجماعا يعلم عند التحقيق أن إجماع السلف على نقيضه أو خلافه[3]، وهذا معروف في طائفة من المسائل ويكون معتبر هؤلاء في الإجماع ما حققوه من المعاني المناسبة للسلف باعتبارهم.

وفي الجملة فنفي القدر في أفعال العباد أو القول بالجبر منها من المقالات المنقولة عن أجناس من الأمم، فحكي عن الفلاسفة واليهود والنصارى الاختلاف في هذا

(١) شرح المعلقات للزوزني (٦٠) .

(٢) اللمع للجويني (١٠٩) .

(٣) قواعد العقائد للغزالي (١١٢ ــ ١٢٤) .

فبعضهم قدرية وبعضهم مجبرة، والمجوس قدرية والصائبة الحرانية مجبرة[1]، وإن كان مع هذا لا يصح قصر الناس على القدر أو الجبر كما يذكره الرازي.

وهذا الباب من أخص مقامات التسليم لأمر الرب وخبره، فإن قدره وخلقه مبني على حكمته ومن المعلوم أن الخلق ليس بمقدورهم معرفة تفاصيل سائر حكمته في أفعاله وخلقه، بل عقولهم دون درك هذا وتحصيله، وحكمة الباري في الخلق والفعل لا يقدر قدرها إلا هو سبحانه وتعالى، وإذا كان من التشريعات التي خوطب بها المؤمنون ما لا يعلمون حكمة الرب فيها على التفصيل وهذا في أمره الشرعي المقصود من العباد تحصيله فكيف بأمره الكوني وخلقه، ولهذا قال سبحانه: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين يترل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾**[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ". . الكلام في نفس الحكمة الكلية في هذه الحوادث، فهذه ليس على الناس معرفتها ويكفيهم التسليم لما قد علموا أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه أرحم بعباده من الوالدة بولدها، ومن المعلوم ما لو علمه كثير من الناس لضرهم علمه، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليس اطلاع كثير من الناس بل أكثرهم على حكم الله في كل شيء نافعا لهم، بل قد يكون ضارا . . وهذه المسألة ــ مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته ــ مسألة عظيمة لعلها من أجل المسائل الإلهية . . "[3].

وهذا المقام ــ مقام التسليم ــ من أخص مقامات الإيمان، وأعظم حقائق شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، والمخالفون للسلف في الصفات والقدر قد قصر تحقيقهم لهذا، ولهذا تكلموا بما لم يؤمروا به، وتعارض عندهم الوحي مع عقولهم في كثير من الموارد كما صرح به كثير منهم في الصفات، ويوجد شيء من ذلك في

---

(١) المطالب العالية (٢٤٧/٩ ــ ٢٤٨)، أحمد بن حنبل لعبدالحليم الجندي (٣٥٦ ، ٣٥٧)، تاريخ الفلسفة في الإسلام ج ــ دي ــ بور (ص١٢ ، ٤٩)، اليهودية/أحمد شبلي (٢٢٧) .

(٢) المائدة: الآيات ١٠١ــ ١٠٢.

(٣) منهاج السنة النبوية (٣٩/٣) .

كلامهم في القدر، ولهذا ذكر الرازي أن الدلائل العقلية والقرآنية متعارضة في نفسها، فكيف بين ما هو من هذه وهذه، قال في المطالب العالية: " . . الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة . . وأما الدلائل العقلية . . فقد وقع التعارض بين دليل العلم ودليل القصد . . وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم الجبر تارة ومما يوهم القدر تارة أخرى . . "[1].

وقد جرت العوائد الكلامية على فرض السؤالات العقلية على المسائل الشرعية في هذا الباب وأمثاله من الأصول، ثم يجعلون وهم عقولهم موجبا لتأويل ما أنزل على الرسول ﷺ إلى معنى لا يحصل مقصودا في هذا الباب إلا درء معارضة عقولهم .

وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول اللهﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب واحمر وجهه حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: "أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه"، وهذا الحديث غريب من هذا الوجه كما ذكره الترمذي وصالح المري المتفرد به له غرائب لا يتابع عليها[2]، لكن جاء شاهد له عند ابن ماجة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: خرج رسول اللهﷺ على أصحابه وهم يتخاصمون في القدر فكأنما يفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب فقال: "بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم، تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم"، قال عبدالله بن عمرو: "ما غبطت نفسي بمجلس تخلفت فيه عن رسول الله ﷺ ما غبطت نفسي بذلك المجلس وتخلفي عنه "[3].

ولما سأله ﷺ من سأله من أصحابه عن العمل وقد سبق الكتاب كما في الصحيح من غير وجه قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له"[4]، وجوابهﷺ عن هذا السؤال هو

---

(١) المطالب العالية (٩/٢٤٧ ــ ٢٤٨) .

(٢) جامع الترمذي . كتاب القدر (٤/٤٤٣)، سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٢١٣٣)، قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وعائشة وأنس، وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها.

(٣) رواه ابن ماجة . المقدمة (١/٣٣)، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي، وقال البوصيري : " هذا إسناد صحيح رجاله ثقات "، انظر الفتح الرباني (١/١٤٢) .

(٤) رواه البخاري (٣/٣٢٦) رقم(٤٩٤٩)، مسلم (٤/١٦١٨) رقم (٢٦٤٧).

أنفع الأجوبة التي يخاطب ﷺ بها العباد في هذا، وهو من جوامع كلمه في هذه المهامه التي تاه فيها أصناف من الناس.

وهكذا من حقق الإيمان بكمال علم الرب وخلقه ومشيئته وحكمته لم يقع عنده وهم في هذا الباب، وسائر أغلاط الناس في القدر تعود إلى نقص تحقيق الإيمان بهذه الأصول الربوبية أو ما تستلزمه .

والمقصود أن أتباع الرسول ﷺ لم يخاصموا الرسول ﷺ في القدر وإن قيل: إن بعضهم خاصم بعضاً في القدر كما في حديث أبي هريرة وعبدالله بن عمرو فهذا مقام آخر، ثم هو ليس إخباراً عن سائرهم بإجماع المسلمين، فإن هذا المجلس الذي ذكره أبو هريرة يعلم بالضرورة أنه مقصور على طائفة منهم و لم يكن من شأن أئمة الصحابة الكبار كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والزبير وسعد ومعاذ بن جبل وأمثال هؤلاء من كبار أئمة وفقهاء الصحابة الخوض في مسائل من الشرع لم يتبين لهم قصد الشارع الخوض فيها، وإنما هذا يعرض لبعض المسلمين في زمن النبيﷺ، ومن المجمع عليه بين سائر طوائف المسلمين أن مقام الصحابة في العلم والإيمان ليس واحداً بل بعضهم أفضل من بعض، وإن كان أهل السنة وموافقوهم من متكلم ومتصوف يُعدّلون سائر الصحابة ولهذا لما تكلم الرسول ﷺ عما هو داخل في هذا الباب كما في الحديث المخرج في الصحيح عن النبي ﷺ، قال: "لا عدوى، فقال رجل: يا رسول الله: هذه الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجيء البعير الأجرب فيجربها، قال عليه الصلاة والسلام: فمن أعدى الأول"[1]، وهذا من الجوابات القاطعة في هذا المقام.

و لم يكن مثل هذا السؤال خصومة للرسول ﷺ وإن كان مثل هذا السؤال لا يقع لمثل أبي بكر وعمر وأئمة فقهاء الصحابة لما آتاهم الله من العلم والإيمان الذي بعث به رسوله ﷺ، والنفوس قد يشكل عليها ما مرده إلى أصول تؤمن بها إيماناً يقينياً، ولهذا كان جوابه ﷺ لهذا الأعرابي قاطعاً لما أشكل عليه، وهذا من طرق الأنبياء عليهم

(١) رواه البخاري (٣٩/٤) رقم (٥٧١٧)، مسلم (١٣٩٢/٤) رقم (٢٢٢٠).

الصلاة والسلام مع أتباعهم فكل من أشكل عليه شيء من تفاصيل خبر الأنبياء وأمرهم فلا بد أن في الأصول الإيمانية ما يكون الرد إليه حاسماً لمادة السؤال والإشكال.

وهذا مسلك الرسل مع أقوامهم الكفار، ولهذا قالوا فيما ذكره الله عنهم في القرآن: **﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾**[1] وقوله: **﴿أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً أءله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون، أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله قليلاً ما تذكرون، أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرىً بين يدي رحمته أءله مع الله تعالى الله عما يشركون، أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أءله مع الله، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون، بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون﴾**[2].

وقد يكون من هذا قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءا واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾**[3] بخفض الأرحام كما قرأ حمزة، فإنه على هذا التقدير: يتحقق أن يعظموا أمره سبحانه كما يقع منهم تعظيم أرحامهم، وهذا المعنى مناسب لسياق أول الآية وإن كانت هذه القراءة مشكلة عند طائفة من النحاة، وهو المشهور من مذهب البصريين من جهة العطف على ضمير الخفض دون إعادة الخافض، فإنهم يرون عوده لازماً، والكوفيون وطائفة من محققي البصريين كالأخفش وغيره على عدم لزوم ذلك، وإن لم يكن كثيراً في كلام العرب[4]، وهو اختيار ابن مالك، قال في ألفيته:

---

(١) سورة الأعراف: آية ٥٩.

(٢) سورة النحل الآيات (٦١ ــ ٦٥) .

(٣) سورة النساء: آية ١.

(٤) انظر شرح ابن هشام على ألفية ابن مالك (٣/٣٩٢) .

وعود خافض لدى عطف علـى		ضمير خفض لازماً قـد جعـلا
وليس عندي لازماً إذا قد أتـى		في النثر والنظم الصحيح مثبتـاً[1]

والمقصود أن ما يعرض لبعض الناس من هـذه السـؤالات يـرد إلى الأصـول الإيمانية المسلمة ديناً وعقلاً، وقد يعرض لبعض النفوس من السؤالات الفاسدة ما يعلـم به صريح إيمانها وإن لم يكن ما يعرض لها محموداً يناسب ذكره وجوابه، ولهذا جـاء في الصحيح عن أبي هريرة: أن ناساً قالوا: يا رسول الله إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنـا أن يتكلم به، قال: "وقد وجدتموه"، قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح الإيمان"[2]، وهـذا الذي يعرض هو من الوسواس كما في حديث عبدالله بن مسعود في الصحيح قال: سئل رسول الله ﷺ عن الوسوسة، قال: "تلك محض الإيمان "[3].

فهذه الجوابات النبوية ليس فيها أن من مقاصد الشارع حصـول مثـل هـذه العوارض، فإنها من الوسواس والوسواس شر، ولهذا أُمر النبي ﷺ بالاستعاذة من شـره كما في قوله تعالى: **﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسـواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾**[4]، لكن من صـار حـظ الشيطان معه في هذا الباب بما قد يعرض له من الوساوس الذي يدفعـه ويتعاظمـه دلّ ذلك على إيمانه وصدقه، وإن كان معرفة محض الإيمان وصريحه يقع ويعلم بما هو خـير من هذا وهي الطرق التي تحصل للأنبياء وأئمة المؤمنين، ولهذا لم تعـرض مثـل هـذه العوارض لأئمة الصحابة الكبار كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأمثالهم .

وفي الجملة فلم يقع زمن الرسول ﷺ أن خاصمه أحد من أتباعه في القـدر بـل مخاصمة الرسل في القدر إنما هي من طرق المشركين كما ذكره الله عنهم: **﴿سـيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كـذب الذين من قبلهم . .﴾**[5]، وفي صحيح مسلم وجامع الترمذي عن أبي هريـرة قـال:

---

(١) انظر شرح ابن عقيل على الألفية (٢/٢١٩).

(٢) صحيح مسلم (١/١١٠) رقم (١٣٢) .

(٣) صحيح مسلم (١/١١١) رقم (١٣٣). .

(٤) سورة الناس .

(٥) سورة الأنعام (١٤٨) .

جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر فنزلت: ﴿**يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾[1][2]، وبهذا يعلم فساد ما ذكره بعض أئمة النظر من المتكلمة كأبي عبدالله الرازي[3] والمتفلسفة كأبي الوليد ابن رشد[4] وأمثالهم أن الدلائل السمعية متعارضة في نفسها في القول بالقدر أو الجبر وكذا الدلائل العقلية فضلاً عن التعارض بين العقل والنقل .

وأيضاً فهذا يدل على أن هذا الباب مما تحقق فيه لأصحاب الرسول ﷺ العلم والإيمان، وأن الرسول ﷺ بيّن لأمته المدعوين هذا الباب أتم البيان، فإنه من أصول الدين الكبار عند المسلمين وقد قال الله سبحانه: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[5]، ولم يكن من هدى المؤمنين ابتلاء أخبار الرسل والأنبياء وما بعثوا به ومخاصمته بمعقولات يتلقى كثير منها عن أصناف من الملاحدة من الفلاسفة وغيرهم المنحرفين عن الأديان السماوية، وطائفة منها مما يلقيه الشيطان في نفوس من قصر إيمانه واتّباعه وإن كان كثير مما يذكره هؤلاء يوجد في أصناف المخالفين من يعظمه ويجعله حقيقة المعرفة والتحقيق، حتى يقع كثير من هؤلاء من المتفلسفة والمتكلمة بتقديم ما هو من هذا على ما بعث الله به رسوله ﷺ، ولهذا يذكر الفلاسفة من هؤلاء كابن سينا وأمثاله ويوجد نوع من هذا في كلام أبي الوليد بن رشد أن من لم يقل بما هم عليه من الأقيسة البرهانية والمعارف الحِكمية[6] فهو من الجمهور[7]، بل في كلام ابن سينا من التنقص لأصحاب الرسول ﷺ بمثل هذا المعنى ما هو مشهور ومعروف[8]، كما يوجد في كلام المعتزلة وأمثالهم من المتكلمين من حط

---

(١) سورة القمر (٤٨ ــ ٤٩) .

(٢) صحيح مسلم (١٦٢٣/٤) رقم (٢٦٥٦)، جامع الترمذي . كتاب القدر (٤٥٩/٤) رقم (٢١٥٧) .

(٣) المطالب العالية للرازي (١٠/٩ ــ ١٤) .

(٤) مناهج الأدلة (١٨٦) .

(٥) سورة المائدة: آية ٣.

(٦) نسبة إلى الحِكمة أي الفلسفة .

(٧) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ ــ ٤٥)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، تحقيق : الجابري (٩٩ ــ ١٠٢ ، ١٤٧ ــ ١٥٢) .

(٨) انظر الرسالة الأضحوية (٤٠ ــ ٥٠) .

قدر أهل السنة والحديث أتباع الصحابة رضي الله عنهم، ولهذا يجعلونهم نابتة وحشوية[1] .

والغلط الذي شاع في هذا الأصل ـ القدر ـ في هذه الأمة موجبه إما نقص التسليم والإيمان أو نقص العلم، وهما موجب أغلاط سائر الناس، كما في قوله تعالى: **﴿وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾**[2]، ومن أعظم أصناف الظلم تقديم أوهام العقول على القرآن والحديث، وإن كان من يتكلم بهذا من طوائف المسلمين لا يعلمون أنها أوهام، بل يظنونها من القواطع واللزومات وإلا فإن من المعلوم عند أهل الإيمان أن أخبار الأنبياء في سائرها على وفق العقول، وأن ما يعارض ما جاءت به الرسل من المقولات العقلية جهالات يزينها الشيطان لبعض بني آدم حتى يصير عنده من الحق الذي يجب قبوله كما يجب قبول ما جاء في الشرع فيتعارض عنده هذا وهذا .

والحق أن ما علم معارضته للشرع فهو من المعاني الفاسدة التي تبتلى بها نفوس بعض الخلق إما تقليدا أو تعظيما كما يوجد ذلك في كلام المتفلسفة من أهل هذه الملة كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم، يعظمون مقامات من المقامات الإلحادية المأخوذة عن ملاحدة الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو طاليس وغيرهم، وهذا شاع في الجملة في طوائف من الصوفية والمتفلسفة والمتشيعة والمتكلمة، وإما أن يكون ما يعارض الشرع مما زينه الشيطان في نفوس بعض هؤلاء لما فاتهم من تحقيق الإيمان، وفتنة الشيطان فوق كل فتنة، وكما تقع فتنته في الظواهر الفعلية فيقع ما هو فوق ذلك في الأقوال والأحوال والمعاني العلمية.

وسائر مقالات الكفار المخالفة للرسل هم تبع للشيطان فيها، فإنه هو متبوعهم كما قال تعالى: **﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتموني من**

---

(١) انظر الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٣٩) .

(٢) سورة الأحزاب: ٧٢.

قبل﴾[1]، ولهذا يتحقق للكفار موافقة الشرع للعقل كما في قوله تعالى:﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير**﴾[2]، والكفار من سائر الأمم من أحوالهم العلمية والعملية ما يزينه الشيطان لهم فيظهر لهم حسنه وصوابه، ومنها ما يعلمون فسادها، ولهذا كان من خبط الجاهليين في قدر الله الاستقسام بالأزلام وهو من أخص أصناف الفسق[3] الذي استعمله المشركون مع أنه مما لا تقويه العقول كما روى البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس قال: لما أتى النبي ﷺ البيت أبى أن يدخله وفيه الآلهة فأمر بها فأخرجت فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل وهما يستقسمان بالأزلام فقال النبي ﷺ: "قاتلهم الله أما لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط . ."[4].

والمقصود أن الضلال والتهوك إذا استولى على أحد من بني آدم خرج عن أوائل الفطر وبدائه العقول وصار كما قال الله:﴿**ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور**﴾[5]، وكما قال سبحانه: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[6] والمقصود أن هدى الله الذي بعث به رسوله ﷺ هو موجب العلم والإيمان كما في قوله تعالى: ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا**

(١) سورة إبراهيم: آية ٢٢.

(٢) سورة الملك: الآيتان ١٠ـ ١١.

(٣) كما قال تعالى : ﴿**وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق**﴾.

(٤) صحيح البخاري (٤٩٣/١) كتاب الحج رقم الحديث (١٦٠١) .

(٥) سورة النور: آية ٤٠.

(٦) سورة الأعراف: آية ١٧٩.

الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض﴾[1].

وهذا لما كانت أصول الهدى ظاهرة زمن الرسول ﷺ لم يتنازع الناس من أهل الإسلام في أصول دينهم التي جاء بها محكمة يسع سائر المؤمنين العلم بها والإيمان، وبعد وفاته ﷺ ظهرت فتنة قوم ممن أسلموا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم فارتدوا عن دينهم وكان ذلك زمن الصديق رضي الله عنه فكانت هذه الفتنة فتنة عن الدين بالردة عنه و لم يقع في خلافة أبي بكر فتنة كبرى في الدين بين المسلمين وكذلك في خلافة عمر رضي الله عنه حتى أهريق دمه رضي الله عنه، وكان هذا مقدم الفتنة كما في الحديث الذي رواه حذيفة رضي الله عنه قال وهو يحدث عمر عن الفتن: "وحدثته أن بينك وبينها بابا يوشك أن يكسر، قال عمر: أكسرا لا أبا لك فلو أن فتح لعله كان يعاد . ."[2] ثم جاءت خلافة عثمان وكثر البغي والنفاق في مسلمة الفتوح[3]، ثم جاءت خلافة علي بن أبي طالب وخرجت الخوارج وحصل من البغي والفتن وإهراق الدماء ما لم يقع في المسلمين قبل ذلك وكان مقتله رضي الله عنه من أعظم البلاء الذي نزل في المسلمين حين قتله ابن ملجم الخارجي ــ قاتله الله ــ حيث كان علي رضي الله عنه آخر خلفاء الرسولﷺ، وكان السادة الأربعة خلفاء الرسولﷺ في أمته ثم لما تملك معاوية رضي الله عنه بعد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنه عن الأمر صار الأمر ملكا في المسلمين وصار معاوية خير ملوك المسلمين باتفاق العلماء، فإن من قبله كانوا خلفاء راشدين.

---

(١) سورة الشورى: الآيتان ٥٢ــ ٥٣.

(٢) رواه البخاري (٥٢٦/٢) رقم (٣٥٨٦)، مسلم (١١٧/١) رقم (١٤٤).

(٣) مسلمة الفتوح العمرية وليس القصد الفتح الذي هو فتح مكة، وإن كان من الأعراب الذين أسلموا من قال الله فيه: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**، فهذا متحقق في هؤلاء الذين أسلموا زمن النبوة وهم أسلم فطرا من جماهير الذين أسلموا في الفتوح العمرية، فهذا يظهر به وقوع ما هو فوق حال الأعراب في هؤلاء الذين كان لكثير منهم علوم قد عرفوها أو تقلدوها حالا في الإلهيات والربوبية كأصناف المجوس والصابئة وأمثالهم .

وبعد انقراض عصر الخلفاء الأربعة، وبعد إمارة معاوية زمن الفتنة التي كانت بين الزبير وبني أمية في أواخر عصر الصحابة ظهر القول بنفي القدر، وكان ذلك أول ما ظهر في البصرة وهذا هو المعتبر في مبدأ ظهوره[1]، وقيل ظهر ذلك في الحجاز لما احترق البيت[2]، وقيل ظهر في الشام وأول من أظهره عمر المقصوص[3]، وهذان قولان ضعيفان والمعتبر الأول، وكان أول من أظهر ذلك في البصرة معبد الجهني، ثم تكلم به طائفة في العراق والشام، ويقال: إن أول من تكلم به رجل من النصارى في العراق يقال له: سوسن، وأن معبداً الجهني أخذها منه[4]، ويقال: إن غيلان الدمشقي هو ثاني من تكلم بذلك بعد معبد الجهني[5].

والمتحقق أن نفي القدر ظهر أواخر عصر الصحابة في البصرة، ثم شاع في كثير من الأمصار العراقية والخراسانية والشامية ولما بلغت مقالة أواخر الصحابة كعبدالله بن عمر وابن عباس وجابر بن عبدالله وواثلة بن الأسقع وغيرهم من الصحابة والتابعين تبرؤا منهم وأنكروا مقالتهم، فروى مسلم في صحيحه عن يحيى ابن يعمر قال: "كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الأمر إليّ فقلت: يا أبا عبدالرحمن، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقرّفون العلم ــ وذكر من شأنهم ــ وأنهم يزعمون: أن لا قدر، وأن الأمر أنف، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٥٠)، الملل والنحل (١/٣٠) .

(٢) انظر إكمال المعلم على صحيح مسلم (١/٥١) .

(٣) انظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/٣٢١) .

(٤) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (١٨)، البداية والنهاية لابن كثير (٩/٣٤) .

(٥) انظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/١٦٥) .

لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر . ." ثم ساق الحديث في مجيء جبريل[1].

فكان هذا مبدأ المقالة ، ثم كثر خوض الناس في القدر، وكان غلاة الأوائل ينكرون علم الرب بأفعال العباد، فضلاً عن كتابته وخلقه وإرادته لها، وهذا النوع من القدرية الشذوذ ملاحدة بإجماع أهل العلم، فإن من ينكر علم الرب بما سيكون من أفعال العباد قد جحد الدلائل الفطرية والضرورة العقلية فضلاً عن جحده ما أنزل على الرسل من الوحي المتواتر بعلمه سبحانه بما كان وما سيكون، ولهذا لم يبق لهذه المقالة قوام بين مبتدعة المسلمين وجمهور القدرية وهو الذي شاع في الناس من الطوائف الكلامية، والشيعية قولهم دون ما ذكره هؤلاء الغلاة، وهؤلاء الغالية هم الذين صرح الأئمة كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم بكفرهم[2]، وهذه المقالة الغالية يعلم أنها من المقالات المنقولة عن ملاحدة الأمم الجاحدة لكمال الرب وقدره من أصناف المشركين في الربوبية من الفلاسفة والمجوسية وأمثالهم، وهذه المقالة التي أظهرها غلاة القدرية الأولى في المسلمين يمتنع أن يكون موجبها مشتبهاً من القرآن أو كلام الرسول ﷺ أو بسائط العقول، بل لا تقع إلا زندقة وإلحاداً، وهذا المعنى متحقق في المقالات الغالية في الصفات والقدر كمقالة هؤلاء .

وفي الجملة فالمقالات التي ظهرت في المسلمين المخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف في الجملة ثلاثة أصناف: منها ما هو من المقالات المنقولة عن الأمم الكافرة من الفلاسفة والمجوس ومحرفة اليهود والنصارى وأمثالهم من المشركين كالمقالات الزندقية التي تكلم بها الفلاسفة المليون كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم في قدم العالم وأمثال ذلك، ومقالات فلاسفة الصوفية كالعفيف التلمساني وابن سبعين وأمثالهم القائلين بوحدة الوجود كابن عربي والقونوي وابن الفارض ومن جنس ذلك مقالات السهروردي المقتول في هذا الباب.

---

(١) صحيح مسلم (٤٦/١) رقم (٨).

(٢) انظر الفتاوى (٤٥٠/٨) .

وهذا كثير في باطنية الصوفية المتفلسفة، وكذلك باطنية الشيعة كغلاة الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم، فإن أصولهم الكبار في كثير من الأحوال من جنس هذا، ومثله مقالة غلاة الجهمية المعطلة لجنس أسماء الرب وصفاته المعرضة عن تنزيله، وحذاقهم معرضون عن تنزيله وتأويله لما علموه من حقيقة قولهم، وهذا مسلك فلاسفة هؤلاء كأبي علي ابن سينا والأول مسلك غلاة متكلميهم، وإن كان يعلم أنه ليس كل من شارك هؤلاء المتكلمة والفلاسفة نوع مشاركة صار مثلهم في الحكم، بل جمهور المتكلمين مع ما في كلامهم من التعطيل دون هؤلاء، بل أكثر متأخري المتكلمين يقع في كلامهم ما هو من الإثبات وإن كان لهم نفي معروف.

وفي الجملة فهذا الصنف متحقق في طائفة من المقالات، والمقالات المذكورة عن سالف الأمم اليونانية الفلسفية والفارسية بأصنافها المجوسية وغيرها، واليهودية والنصرانية وأمثالهم التي يذكرها من صنّف في المقالات والملل والنحل كأبي الحسن الأشعري[1] وعبدالقاهر البغدادي[2] وأبي الفتح الشهرستاني[3] والإسفراييني[4] وأبي محمد ابن حزم[5] وأمثالهم، وما يذكره بعض كبار المتكلمين كأبي عبدالله الرازي[6] وبعض الفلاسفةِ المليين كابن سينا[7] وأمثاله، وما يذكره مقتصدة هؤلاء عن أئمتهم الكبار كأرسطو كما يوجد كثير من هذا في شروحات أبي الوليد بن رشد[8] إلى غير ذلك، يعلم أن ما أظهره بعض الأعيان في المسلمين منقول عن هؤلاء ولهذا أصل ما يقع لهذا الصنف هو من المقالات الإلحادية، ويوجد بيان لمثل هذا المعنى المقصود هنا في

---

(١) انظر المقالات للأشعري .

(٢) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي .

(٣) انظر الملل والنحل، مصارعة الفلاسفة للشهرستاني .

(٤) انظر التبصير للإسفراييني .

(٥) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم .

(٦) انظر المباحث المشرقية، والمطالب العالية، واختلاف فرق المسلمين والمشركين والمحصل للرازي .

(٧) انظر ما تحصل من مجلدات الشفاء، والإشارات والتنبيهات لابن سينا .

(٨) انظر شروحه على كتب أرسطو، والكشف عن مناهج الأدلة .

كلام بعض محققي العلماء وفضلاء النظار كالإمام ابن تيمية من أهل السنة والحديث خاصة في كتبه الكبار[1]، وهو أخص من حقق في هذا الباب وبين حقيقة كثير من المقالات التي ظهرت في المسلمين، ويوجد من هذا في كلام أبي الحسن الأشعري في طائفة من كتبه إشارات لمثل هذا[2]، وكذا في طائفة من كلام أبي حامد الغزالي[3] وأمثالهما من فضلاء النظار، وهذا يقصد به إبانة أصولها وليس حكم من دخل عليه شيء منها.

وفي الجملة فهذا صنف من المقالات وليس المقصود هنا تعيين آحادها فإن هذا مما يشتد نظره وجمعه، والمقصود أن مثل هذه الطوائف الشذوذ عند جماهير المسلمين مخالفة لأصول دين الإسلام المعلومة بالضرورة، وليس المقصود هنا تعيين حكم كل من تكلم بها.

الصنف الثاني: من المقالات التي تقلدها طوائف من المبتدعة في الإلهيات والقدر وغيرها مقالات مولدة من نظريات سابقة معروفة عن الفلاسفة أو نحوهم مع مجمل ومشكل من الشريعة وأقيسة من العقل في مقدماتها إجمال كثير ، وهذا يكثر في مقالات المعتزلة في الإلهيات ويقع في كلام غيرهم من المتكلمة وغيرهم .

الصنف الثالث: مقالات ليس لها أصول سابقة تضاف إليها ، وإنما موجبها جهل وظلم من القصور في معرفة الهدي الذي بعث به رسول الله ﷺ وأمثال ذلك، فيشتبه على أهل هذا الصنف الحق حتى يظنوا أن مقالاتهم على وفق الشريعة وهي ليست كذلك مع ما يقع من التعصب والعدوان في بعض هذا الصنف كمقالة الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة وتخليده .

وفي الجملة فالقدرية صنفان غلاتهم الذين ينكرون علم الرب بأفعال العباد قبل كونها، وينكرون كتابته وخلقه ومشيئته لها، والآخر وهم جمهورهم يقرون بعلم الرب بأفعال العباد قبل كونها ويقرون بالكتابة في الجملة وينفون خلقه وإرادته لها.

---

(١) كدرء التعارض، ومنهاج السنة، ونقض التأسيس لابن تيمية .

(٢) كالإبانة، المقالات للأشعري .

(٣) كتهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال للغزالي .

فصل: وبعد ظهور القدرية ظهر القول بالجبر وأول من نقل عنه إظهار ذلك وتقريره مذهبا الجهم بن صفوان الترمذي في أوائل المائة الثانية، وتكلم بالجبر خلق من الناس وصار القدرية والجبرية يضاف إليهم إذ ذاك من ضل في القدر وصار من خالف السلف إما من هؤلاء أو من هؤلاء، ثم ظهرت مقالات مركبة من أحد هذين القولين وقول أهل السنة، كما وقع ذلك في كلام طائفة كمقالة الضرارية والنجارية وجمهور متكلمة الصفاتية، وهذا هو التحقيق في مقالات هؤلاء[1]، وإن كان من أهل المقالات كالشهرستاني[2]، والرازي[3]، وابن النديم[4]، وابن المرتضى[5]، من عدو الضرارية والنجارية في الجبرية، وابن المرتضى وهو من الشيعة المعتزلة جعل الكلابية والكرامية والأشعرية في الجبرية[6]، وصار بعض من نظر فيما ذكره أهل المقالات عن الضرارية والنجارية، كما ذكره أبو الحسن الأشعري[7]، يضيف قولهم إلى مذهب أهل السنة والحديث[8].

والصحيح أن هؤلاء ليسوا جبرية محضة، وليسوا سلفية محضة، بل مقالاتهم مركبة فضلا عن كون ما نقل عنهم فيه من الإجمال ما يستدعي عدم طرد مذهبهم في موافقة أهل الحديث، كما أن الأشعرية وأمثالهم من الصفاتية ليسوا جبرية محضة وليسوا سلفية بل قولهم مركب من هذا وهذا، وفضلاؤهم في هذا الباب يقاربون قول السلفية، ومن مقدميهم من يقارب قول الجبرية. وإضافة أعيان المقالات إلى الطوائف مما يكثر الغلط فيه في كتب المقالات وأكثر ما وقع ذلك في ذكر مقالة أهل الحديث في الكتب

---

(١) سيأتي عرضها في ذكر المذاهب .

(٢) الملل والنحل (٨٦/١ ــ ٩٠) للشهرستاني .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١٠٣ ــ ١٠٦) للرازي .

(٤) الفهرست (٢٥٤) لابن النديم .

(٥) البحر الزاخر لابن المرتضى (٤٢/١) .

(٦) البحر الزاخر (٤٢/١) .

(٧) المقالات للأشعري (٣٣٩/١ ــ ٣٤٠) .

(٨) كما وقع فيه بعض الباحثين المعاصرين .

الكلامية ومن هذا ما ذكره بعض الشيعة المعتزلة أن بعض أعيان السلف يقولون بمقالاتهم كسعيد ابن المسيب وطاوس ومكحول ومجاهد والحسن[1]، بل نسبوا ذلك إلى كبار الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن عباس وأنس بن مالك وأبي بن كعب[2]، مما يعلم بالضرورة بطلان ذلك، فإن خلفاء رسول صلى الله عليه وسلم وسائر الصحابة وأئمة السلف أهل السنة والحديث مخالفون للقدرية، كما حكى إجماعهم غير واحد كالبخاري[3] في خلق أفعال العباد وأبي القاسم اللالكائي[4] وأحمد بن حنبل[5] وأبي عثمان الصابوني[6] والبيهقي[7] وابن تيمية[8] وغيرهم.

وجماهير المتكلمين من الصفاتية وغيرهم لا يضيفون مقالة القدرية أو الجبرية إلى أحد من الصحابة، فإن فساد ذلك مما هو معلوم، ولهذا لم يكن كبار المعتزلة ينتحلون مذهب السلف، بل ذمهم له معروف .

وفي الجملة فأخص من التبس قوله في القدر من أئمة السلف على كثير من الناس الحسن البصري الإمام التابعي، فطائفة من القدرية وغيرهم يضيفونه إلى القول بالقدر على مقالة المعتزلة وأمثالهم[9]، وفي هذا رسالة تضاف إلى الحسن البصري اعتمدها بعض القدرية الشيعة[10]، والصواب أن هذه الرسالة منحولة لم تعرف عن الحسن

---

(١) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (ص٧ ــ ٢٤) .

(٢) انظر المصدر السابق .

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (١٣٨ ، ١٨٦ ــ ١٨٨) .

(٤) شرح أصول السنة للالكائي .

(٥) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (٢٢٨) .

(٦) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٦٢ ــ ٦٣ ، ٧٧) .

(٧) انظر الاعتقاد للبيهقي (ص٧٢) فقد حكى ذلك عن السلف أئمة الحديث، وإن كان مذهبه في نفسه فيه نظر.

(٨) الفتاوى لابن تيمية (٤٤٩/٨ ــ ٤٦٠) .

(٩) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (١٢)، المعارف لابن قتيبة (٤٤١)، تاريخ الجدل لمحمد أبو زهرة (٣٢١).

(١٠) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (١٣ ــ ١٤) .

البصري في الكتب المعتبرة المسندة التي تذكر فيها مقالات أئمة التابعين، وقد مال الشهرستاني إلى أنها لواصل بن عطاء، قال: " . . ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبدالملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى . . "[1]، بل في كتب السنة من الرواية عن الحسن البصري ما يكذب ذلك كما رواه عبدالله بن أحمد في السنة قال الحسن: " . . إن الله خلق الشيطان وخلق الشر والخير، فقال رجل: قاتلهم الله يكذبون على الشيخ . . "[2] .

والمقصود أن أئمة السنة الكبار لم يقعوا في هذه المقالة وأمثالها فإنها مخالفة لإجماع الصحابة. ومقالات أهل القبلة في القدر ترجع إلى مقالة أهل السنة والحديث، ومقالة القدرية، ومقالة الجبرية، والطوائف على أحد هذه المقالات أو ما هو مركب منها وهنا ذكر جمل الطوائف في القدر:

جمل مقالات الطوائف في القدر

أولاً: القول الأول: قول أهل السنة والجماعة سلف الأمة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعهم، ومذهبهم في القدر ينبني على سبعة أصول:

الأصل الأول: أنه سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وقد دخل في عموم علمه أفعال العباد وغير أفعال العباد، وهذا أخص الأصول في القدر، وبه تخصم القدرية من سائر الطوائف كما ذكره الإمام أحمد والشافعي[3].

الأصل الثاني: أنه كتب في الذكر كل شيء وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وقد دخل فيما كتبه الرب أفعال العباد من الطاعات والمعاصي .

---

(١) الملل والنحل (١/٤٧) .

(٢) السنة لعبدالله (٢/١٢١٦) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٤٩ ــ ٤٥٠) .

والأصل الأول تنكره غلاة القدرية الذين كفرهم الأئمة، بل كفرهم معلوم بالضرورة، وجماهير القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم تقر بهذا الأصل لاستبانته وظهوره من الشريعة والفطرة والعقل، ومنكرة هذا الأصل ينكرون كتابة الرب لأفعال العباد ومثبتته من القدرية يقرون هذا في الجملة[1] .

الأصل الثالث: أن الله خالق كل شيء وقد دخل في عموم خلقه خلقه لأفعال العباد، فهو الخالق لجميع الأعيان القائمة بأنفسها، وصفاتها القائمة بها من أفعال العباد وغيرها، وهذا الأصل هو أخص الأصول التي اشتبهت على طوائف من أهل القبلة فنفاه طائفة من أهل الكلام والشيعة وغيرهم، وغلا فيه قوم من المثبتة من الجبرية ومتكلمة الصفاتية وغيرهم .

والقول في هذا الأصل هو مزلة أقدام كثير من الناس، ولهذا عظّم السلف شأنه وصنف البخاري فيه " خلق أفعال العباد "، وإن كان ذكره وذكر غيره، ومقالات السلف وأئمة السنة والحديث في خلق أفعال العباد متواترة، كما ذكر ذلك جماعة ممن يذكر مذهب السلف كأبي القاسم اللالكائي وعبدالله بن أحمد وأبي بكر ابن محمد الآجري وغير هؤلاء .

الأصل الرابع: أن ما شاء الله سبحانه وتعالى كان وما لم يشأ لم يكن وسائر ما يقع من الحوادث والأفعال والمفعولات من أفعال العباد وغيرها فقد أراده الله قدراً وإن لم يرده شرعاً، وإرادته سبحانه لا تستلزم محبته ورضاه وأمره .

فهذه الأصول هي المعروفة في كلام طائفة بمراتب القدر الأربع .

الأصل الخامس: أن الله سبحانه خلق للعباد قدرة وإرادة ومشيئة بها يقدرون ويريدون ويشاءون ما أقدرهم الله عليه، وتقع بها الأفعال فتصير فعلاً للعبد حقيقة ولها تأثير في فعله، خلافاً للجبرية نفاة القدرة والتأثير، وخلافاً لأكثر الكسبية من متكلمة الصفاتية من مثبتة القدر نفاة التأثير، وقدرة العبد وإرادته التي بها يكون الفعل، هي من خلق الباري سبحانه في العبد، فهي من مفعولات الباري، ولا يقع بها إلا ما أراده الله

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٤٤٩/٨ ــ ٤٥٠) .

وقدّره، فمشيئة العبد وإرادته تابعة لمشيئة الرب وإرادته لا يخرج شيء عن إرادته القدرية المتعلقة بسائر المفعولات والمقدّرات، خلافاً لنفاة القدر من المعتزلة وغيرهم الذين جعلوا إرادة العبد وقدرته هي المؤثر في حصول الفعل وحدها .

الأصل السادس: أن سلف هذه الأمة من أهل السنة والجماعة متفقون على أن العباد مأمورون بما أمرهم الله به، منهيون عما نهاهم الله عنه، ومتفقون على الإيمان بوعد الرب ووعيده الذي بعث به رسله عليهم الصلاة والسلام وخاتمهم محمد ﷺ الذي نسخت شريعته سائر الشرائع قبله، ومتفقون أنه لا حجة لأحد على الله، بل الحجة البالغة على عباده، فأهل السنة والحديث أخص الطوائف تحقيقاً لمقام الجمع بين الشرع والقدر، وأهل القبلة ليس فيهم طائفة مختصة يحتجون بالقدر على الشرع ويعدون ذلك من أصولهم ومقالاتهم، وإن كان هذا وقع في كثير من متأخري الصوفية ويقع ما هو منه في كلام بعض الشعراء، ويعرض حالاً لبعض عصاة الموحدين، قال أبو العباس ابن تيمية: " وأما المحتجون بالقدر على الأمر فلا تعرف لهم طائفة من طوائف المسلمين معروفة وإنما كثروا في المتأخرين، وسموا هذا حقيقة وجعلوا الحقيقة تعارض الشريعة، و لم يميزوا بين الحقيقة الدينية الشرعية التي تتضمن تحقيق أحوال القلب كالإخلاص والصبر والشكر والتوكل والمحبة لله، وبين الحقيقة الكونية القدرية التي يؤمن بها ولا يحتج بها على المعاصي لكن يسلم إليها عند المصائب، العارف يشهد القدر في المصائب فيرضى ويسلم ويستغفر ويتوب من الذنوب والمعايب .. "[1].

والقدرية من المعتزلة ومن وافقهم في الأسماء والأحكام غلوا في مقام الأمر والنهي مع تقصيرهم في مقام القدر، وطوائف من المرجئة من غلاة المثبتة للقدر حتى قالوا بالجبر أو ما هو من جنسه مقصرون في باب الأمر والنهي والأسماء والأحكام ومسمى الإيمان الذي هو حقيقة الشرع .

الأصل السابع: وسلف هذه الأمة متفقون على إثبات حكمة الرب، فهو أحكم الحاكمين وحكمته متعلقة بسائر أفعاله المتعدية واللازمة، فسائر ما خلق وشرع فقد

---

(١) منهاج السنة (٣/٧٧ ــ ٧٨) .

تعلقت به حكمته كما تعلقت به إرادته، ويقولون: بأنه أرحم الراحمين، وأنه اصطفى المؤمنين فضلاً منه ورحمة وأضل الكافرين عدلاً منه وفصلاً، فما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

والجهم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته في هذا وكثير من المتأخرين من مثبتة القدر من أهل الكلام والتصوف قاربوا قول الجهم بن صفوان في إنكار الحكمة والتعليل، وإن كان بينهم نزاع بعضه لفظي وبعضه معنوي، وبعضه لا حقيقة له في العقل، وجمهور المخالفين للسلف في القدر يقولون لا نعمة للرب يختص بها أعيان العباد بعضهم عن بعض من جهة أعمالهم التي هي محل الثواب والعقاب، بل ذلك بما يعملون، وجمهور المخالفين للسلف يثبتون الحكمة والتعليل في الجملة، وإن كان منهم من ينازع في بعض تفاصيله .

فهذه الأصول السبعة ينتظم بها قول أهل السنة والحديث في القدر وهي مما أجمع عليه السلف وتواتر دليله في الشرع، وسائر هذه الأصول مستقرة في العقل، فليس فيها ما يعارض فيه العقل، كما هو مبنى جمهور من غلط في كثير من هذه الأصول، فإن معتمدهم على أوجه من النظر العقلي، وإن كان بعضه مبنياً على مقاصد ودلائل الشرع كتنزيه الله عن الظلم، فإنه معلوم بالضرورة العقلية والشرعية فيصير عند طائفة من هؤلاء أن إثبات خلق الأفعال مناف لهذا وأمثال ذلك[1] .

ثانياً: مقالات المخالفين في القدر

ثانياً: أقوال المخالفين للسلف:

ظهر في القدر طائفتان: القدرية والجبرية، والمقالات المخالفة للسلف في هذا الباب ترجع إلى أحد هذين القولين في الجملة وهذه إشارات لأخص المقالات :

المقالة الأولى: مقالة القدرية: وتقدم بيان نشأة هذه المقالة وأن غلاتهم ينكرون علم الرب بأفعال العباد قبل كونها فضلاً عن خلقه وإرادته لها، وعامتهم: ينفون خلق الرب لأفعال العباد وإرادته لها، ويجعلون قدرة العبد وإرادته مستقلة في إيجاد الفعل، فهذا محصل قول هؤلاء القدرية، وهذا مذهب المعتزلة وشاع القول به في طوائف من الشيعة

---

(١) انظر شرح هذه الأصول وتقريرها في كلام ابن تيمية في الفتاوى (٤٤٩/٨ ــ ٤٧٨) .

وغيرهم، يقول القاضي عبدالجبار الهمداني من المعتزلة: " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عزّ وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال: إن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه "[1]، ويقول في شرح الأصول الخمسة: " فصل في خلق الأفعال: الغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها "[2] ويقول أبو القاسم البلخي فيما أجمعت عليه المعتزلة: " وأجمعوا أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أعمال العباد "[3]، ويقول أحمد بن المرتضى: " وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه "[4] .

ومقالات المعتزلة في هذا الباب متواترة كما ذكرها أئمتهم كالقاضي عبدالجبار في المغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها، وذكرها أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وعبدالقاهر البغدادي والشهرستاني وأبي محمد بن حزم وغيرهم .

قال أبو الحسن الأشعري: " أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره إلا رجلاً منهم فإنه زعم أن الله خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها، حكى ذلك عن صالح قبة . . وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يرد المعاصي . . . "[5]، وكذلك ذكر أبو محمد بن حزم ومقالته في مذهبهم مما يطول نقلها[6].

والمقصود أن نفي المعتزلة لخلق الله لأفعال العباد وإرادته لها أمر مجمع عليه بين المعتزلة كما صرحوا به وحكاه الناس عنهم[7]، وليس بينهم خلاف معتبر في هذا، وقد

---

(١) المغني لعبدالجبار الهمداني (٨/٣) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (٣٢٣) .

(٣) فضل الاعتزال (ص٦٣) .

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى (ص٦) .

(٥) المقالات للأشعري (٢٩٨/١ ــ ٢٩٩) .

(٦) انظر الفصل لابن حزم (٨٢/٣ ــ ٢٢٥) .

(٧) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (١١٤ ــ ١١٥) ، الفصل لابن حزم (٨٢/٣ ــ ٨٥) .

تكلم أهل المقالات وغيرهم في إطلاق المعتزلة أن العبد خالق فعله، فكثير من المثبتة من أهل السنة[1]، والمتكلمين يضيفون هذا للمعتزلة ومعتبرهم في هذا أن هذا حقيقة قولهم فإن سائر المفعولات مخلوقة، وأيضاً فإن هذا مما أقره وصرح به طائفة منهم، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: " واختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله أم لا على ثلاث مقالات:

فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا منعنا منه، وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه، وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدراً، فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له، قديماً كان أو محدثاً "[2].

وقال أبو المعالي الجويني: " اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم . . . ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله ثم تجرّأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة "[3]، والتصريح بخلق العبد لفعله مشهور عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأتباعهم كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل[4].

وفي الجملة فجمهور المعتزلة لا يفرقون بين الفعل والخلق، وإن كان منهم من لا يطلق أن العبد خالق لا لامتناعه منه بل هو الحقيقة، قال القاضي عبدالجبار: " ودلّلنا على أن العبد حقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى: **﴿وتخلقون إفكاً﴾**[5]، وقوله: **﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾**[6]، وقوله: **﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾**[7]، وبينا أن التعلق بقوله تعالى: **﴿هل من خالق غير الله﴾**[8]، وقوله: **﴿أفمن يخلق كمن لا**

---

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم (١/١٤٥) .

(٢) المقالات (١/٢٩٨) .

(٣) الإرشاد للجويني (١٧٣) .

(٤) الملل والنحل (١/٨١) .

(٥) سورة العنكبوت: آية ١٧.

(٦) سورة المؤمنون: آية ١٤.

(٧) سورة المائدة: آية ١١٠.

(٨) سورة فاطر: آية ٣.

﴿يخلق﴾[1] لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً "[2]، وهذا القول الذي قرره القاضي عبدالجبار هو قول أبي المعالي وذويه في معنى الخلق والمخلوق، قال القاضي أيضاً: "اعلم أنا قد بينا من قبل حد المخلوق ودللنا على أن هذه الصفة تستعمل في غير الله وأنها تفيد كون المحدث مقدوراً فصلاً بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو"[3].

وفي الجملة فهذا قول معروف عند المعتزلة، ومن منعه أو توقف فيه فليس مبنى ذلك عنده اختصاص الخالق بخلق سائر المفعولات كما هو الموجب عند أهل السنة والحديث وجمهور المسلمين من الطوائف المرجئة وغيرهم، بل في مقالات المعتزلة ما هو فوق ذلك، قال أبو المعالي في إرشاده: "وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين فقالوا: العبد خالق والرب ــ تعالى عن قول المبطلين ــ لا يسمى خالقاً على الحقيقة"[4]، وهذا ذكره طائفة من المعتزلة كالزمخشري في كتابه الذي صنفه في البلاغة وذكر فيما اختص به الكتاب إفراد المجاز عن الحقيقة والتمييز بين ما هو مجاز وما هو حقيقة، كما قرر ذلك في مقدمته، وقد ذكر في مصنفه هذا هذا المعنى الذي ذكره أبو المعالي، قال الزمخشري: "ومن المجاز خلق الله الخلق: أوجده على تقدير أوجبته الحكمة وهو رب الخليقة والخلائق"[5] .

وبعض من يتكلم من المعاصرين في مذهب المعتزلة ممن له ولع بأقوالهم يزعم أن القول بخلق العبد فعله مما أدخله خصوم المعتزلة عليهم وادعوه في مقالتهم وهو ليس منها[6]، وهذا يقوله جاهل أو مكابر، وإلا ففي مقالات طوائف المعتزلة المفصلة في القدر ما هو شر من هذا الإطلاق، وليس المقصود هنا ذكر هذا إنما المقصود ذكر جملهم الكبار في هذا الباب وإن كانوا خيراً من القدرية الغالية، فإن المعتزلة وأمثالهم

---

(١) سورة النحل: آية ١٧).

(٢) المغني (١٦٣/٨) .

(٣) المغني (١٦٢/٨) .

(٤) الإرشاد (١٧٣ ــ ١٧٤) .

(٥) أساس البلاغة (٢٤٨/١) .

(٦) انظر ما كتبه صاحب كتاب فلسفة المعتزلة فإنه ادعى ذلك (ص٨٥) .

من القدرية أجمعوا على أن الله يعلم أفعال العباد قبل كونها كما حكاه الأشعري قال: " وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالما قادرا . . "[1]، وهذا مما ذكره الأشعري في جملة قول المعتزلة في التوحيد وإلا فلهم تفصيل في هذا المقام اختلف عن أئمتهم، كما ذكره الأشعري في مقالاته[2].

وفي الجملة فمذهب المعتزلة في القدر يشاركهم في جمله طوائف من أهل الكلام وغيرهم، وجماهير الشيعة بعد المائة الثالثة موافقون لمذهب المعتزلة، وإن كان كثير من متقدميهم يقرون بخلق الأفعال، بل هذا المشهور عن قدمائهم[3]، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "واختلفت الرافضة في أعمال العباد، هل هي مخلوقة على ثلاث فرق: فالفرقة الأولى منهم وهو هشام بن الحكم يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، اضطرار له من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها، والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي ولا تفويض كما قالت المعتزلة؛ لأن الرواية عن الأئمة ــ زعموا ــ جاءت بذلك، و لم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئا، والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة"[4] .

فقد بين الأشعري وهو من أدرى الناس بالمقالات أن قول من قال منهم: بنفي خلق الله لأفعال العباد إنما دخل عليهم من كلام المعتزلة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في المنهاج: "غالب الشيعة الأولى كانوا مثبتين للقدر وإنما ظهر إنكاره في متأخريهم كإنكار الصفات، فإن غالب متقدميهم كانوا يقرون بإثبات الصفات والمنقول عن

---

(١) المقالات للأشعري (١/٢٣٤) .

(٢) انظر المقالات للأشعري (١/٢٣٨ ــ ٢٤٤) .

(٣) انظر موقف ا لبشر من الجبر والقدر للشريف الرضي (٤٠) ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (٩٤) لمحمد بن الحسن الطوسي .

(٤) المقالات للحسن الأشعري (١/١١٧) .

أهل البيت في إثبات الصفات والقدر لا يكاد يحصى، وأما المقرون بإمامة الخلفاء الثلاثة مع كونهم قدرية فكثيرون في المعتزلة وغير المعتزلة، فعامة القدرية تقر بإمامة الخلفاء ولا يعرف أحد من متقدمي القدرية كان ينكر خلافة الخلفاء، وإنما ظهر هذا لما صار بعض الناس رافضياً قدرياً جهمياً، فجمع أصول البدع . . والزيدية المقرون بخلافة الخلفاء الثلاثة هم من الشيعة وفيهم قدرية وغير قدرية والزيدية خير من الإمامية . ."[1] وقال أيضاً في المنهاج: "ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة . . ولهذا تجد في المصنفين في المقالات كالأشعري لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم إلا عن بعض متأخريهم . ."[2].

وفي الجملة فليس للشيعة قول منتظم في هذا، بل الخلاف بينهم مشهور[3] والأشهر في قدمائهم إثبات القدر وفي متأخريهم موافقة المعتزلة، وفي الجملة فهذا حكم مجمل لا يجزم باطراده في أعيانهم والمثبتة منهم لا يلزم فيهم موافقة أهل السنة والجماعة موافقة محضة، بل تقع الموافقة في الجمل في الغالب .

المقالة الثانية: مقالة الجبرية: ظهرت مقالة الجبرية في المائة الثانية وأخص من اختص بها جهم بن صفوان وأتباعه في هذا الباب وقول هؤلاء الجبرية الخالصة الذين عطلوا قدرة العبد وفعله وإرادته، قول معلوم الفساد بالضرورة الشرعية والعقلية، وحقيقة قول هؤلاء أنهم: "يسلبون العبد اختياره وقدرته ويجعلونه مجبوراً على حركاته من جنس حركات الجمادات ويجعلون أفعاله الاختيارية والاضطرارية من نمط واحد، حتى يقول أحدهم: إن جميع ما أمر الله به ورسوله فإنما هو أمر بما لا يقدر عليه ولا يطيقه فيسلبونه القدرة مطلقاً إذ لا يثبتون له إلا قدرة واحدة مقارنة للفعل، ولا يجعلون للعاصي قدرة أصلاً "[4]، فهذا حقيقة قول الجبرية المحضة، والجهمية موافقة الجهم في القدر كذلك.

---

(١) منهاج السنة (٣/٩ ـــ ١٠) .

(٢) منهاج السنة (١/٧٢) .

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣/٨١ ـــ ٨٢) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٤٤ ـــ ٤٤٥) .

قال أبو الحسن الأشعري في ذكر ما تفرد به الجهم بن صفوان الترمذي إمام الجبرية: " . . وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً "[1]، وهذا الذي ذكره الأشعري أصوب ما قيل في حكاية مذهب الجبرية المحضة، وقال أبو محمد بن حزم: " اختلف الناس في هذا الباب: فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة أصلاً له، وهو قول جهم بن صفوان . . "[2]، وقال عبدالقاهر البغدادي: " قول الجهمية أن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة وأن حركاتهم الاختيارية بمترلة حركة العروق . . "[3]، وقال أيضاً: " الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها . . . وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى فقط، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به"[4]، وقال أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل:"الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ وقتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية وافق المعتزلة على نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء. . . ومنها قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة

(١) المقالات للأشعري (١/٣٣٨) .

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (١٣٤) .

(٤) الفرق بين الفرق (٢١١) .

وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت . ."[1]، وقال محمد بن عمر الرازي: "الفرق الأولى من الجبرية الجهمية أتباع الجهم بن صفوان وكان من قوله: إن العبد ليس قادراً البتة "[2].

وفي الجملة فما حكاه أهل المقالات وغيرهم في مذهب الجبرية هو على هذا الوجه في الجملة، ويقوى أن نظرية الجبر بوجهها الخالص نظرية منقولة وليست نظرية مولدة من دلالات النصوص القرآنية والنبوية، و" الجبر " نظرية معروفة في عقائد الأمم قبل الإسلام كما ذكره أئمة المقالات كأبي عبدالله الرازي وغيره، قال الرازي في المطالب العالية: " وأما الأنام فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم مجبرة وبعضهم قدرية ولا ترى أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين"[3]، وفي الجملة فنظرية الجبرية معروفة عن طائفة من الفلاسفة[4]، وطائفة من اليهود والنصارى، كما ذكره الشهرستاني[5].

والمقصود أن نظرية الجبر المحض في طابعها العلمي نظرية منقولة، وإن كان الجبر يعرض حالاً لبعض الناس، فهذا باب آخر ولما شاعت هذه المقالة الجبرية المحضة على يد الجهم بن صفوان وأمثاله من أعيان الجبرية تولد فيها مقالات مقاربة شاعت في كلام كثير من متكلمة الصفاتية والصوفية حتى صار كثير من هؤلاء يقارب قول الجبرية المحضة، وصار هذا الصنف من متكلمة الصفاتية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة من الفقهاء والصوفية يستدلون لمقالتهم المولدة من مقالة الجبرية بدلائل من الشرع والنظر وصار هؤلاء يخالفون الجبرية المحضة تارةً خلافاً لفظياً وتارة خلافاً معنوياً وتارة خلافاً لا يعقل وهؤلاء التبع مراتب.

وفي الجملة فالجبر بهذا المعنى الذي يقصده الجبرية ليس معروفاً في كلام العرب والمعروف في كلامهم أن الجبر يقصد به الإكراه، قال في الصحاح: "وأجبرته على

---

(١) الملل والنحل (١/٨٧) .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٨٩) .

(٣) المطالب العالية (٩/٢٤٨) .

(٤) انظر أحمد بن حنبل / عبدالحليم الجندي (٣٥٦) .

(٥) الملل والنحل (١/٢١٣ ، ٢٢٦) ، وانظر تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور (٤٩) .

الأمر أكرهته عليه"[1]، وأما الجبر على خلاف القدر فهو كلام مولد كما قاله أبو عبيد[2]، ولهذا لما صار هذا اللفظ مجملاً صار كبار الأئمة كالأوزاعي وأحمد بن حنبل وأمثالهم ينكرون إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً[3]، فإنه لفظ ليس له أصل في الكتاب والسنة وصار فيه إجمال واشتراك بعد ظهور المقالات في القدر، فصار يراد به نفي قدرة العبد وفعله عند طائفة، ويراد به خلق الله لأفعال العباد كما تستعمله المعتزلة وأمثالهم على هذا الوجه[4].

قال الشهرستاني في الملل والنحل: "الجبر نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري، والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتوالدات أفعال لا فاعل لها جبرياً، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة أثراً، والمصنفون في المقالات عدو النجارية والضرارية من الجبرية وكذلك جماعة الكلابية من الصفاتية. والأشعرية سموهم تارةً حشوية وتارةً جبرية ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية فعددناهم من الجبرية و لم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية"[5].

وهذا الذي ذكره الشهرستاني في مصنفه المشهور فيه بيان لتولد مقالات من الجبر المحض الذي قاله جهم وشيعته، وهذه المقالات المولدة من الجبر المحض كهذه التي ذكرها الشهرستاني في كلامه معروفة في كلام أصحابه الأشعرية وغيرهم من متكلمة الصفاتية والفقهاء والصوفية، بل ما عده الجبرية المتوسطة هو قول الأشعري وجملة من أصحابه بل الشهرستاني نفسه في نهاية الإقدام ذكر هذا المذهب عن الأشعري، قال: "و لم يثبت

---

(١) الصحاح للجوهري (٦٠٨/٢) .

(٢) نقله عنه في الصحاح (٦٠٨/٢) .

(٣) درء التعارض (٢٥٤/١ ــ ٢٥٥) .

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (٨٥/١ ــ ٨٦) .

(٥) الملل والنحل (٨٦/١) .

شيخنا أبو الحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية أصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود"[١]، وهذا هو قول الجبرية المتوسطة الذي ذكره في الملل وذكر هذا أيضاً في الملل قال:"ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث. ."[٢]، كما سيأتي[٣]، ففي كلام الشهرستاني في هذا المقام اضطراب، ومقصوده بمن صنف في المقالات طائفة من المعتزلة، وذلك أن حسيناً النجار وأتباعه كانوا ينفون الصفات فألحقهم بالمعتزلة وإلا فهو من المرجئة المخالفة للمعتزلة في القدر والإيمان، وليس هو ممن يعد في المعتزلة بخلاف ضرار بن عمرو، فإنه من المعتزلة، بل من خاصة أعيانهم[٤] والمقصود أن ما سلكه الشهرستاني هنا مما يعلم غلطه فيه، فإن ما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد ابن حزم وأمثالهم من الكبار عن حسين النجار وضرار بن عمرو ليس هو من مقالات الجبرية المحضة وإن كان فيهم نوع جبر، بل في كلام كثير من الأشعرية ما هو أخص بالجبر من هذا، ومأخذ الشهرستاني في هذا المقام غلط على كل تقدير فإن قوله: "ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية فعددناهم من الجبرية، و لم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية"، يقال: النجارية ليسوا من المعتزلة في الإضافة وإن كانوا نفاة للصفات، فإن نفي الصفات دخل على كثير من الطوائف، بل يذكر النجارية في طوائف المرجئة، والأشعرية وأمثالهم من الصفاتية مرجئة، وأيضاً فإن المعتزلة يعدون كل من لم يجعل العبد مستقلاً بالإحداث جبرياً، كما ذكره الشهرستاني نفسه ومنه يعرف أن وصفهم من خالفهم بالجبر مما هو طرد لهذه المقالة[٥] .

---

(١) نهاية الإقدام (٧٢) .

(٢) الملل والنحل (١/٩٧) .

(٣) انظره في المقالة الثالثة من هذا المبحث .

(٤) ولا عبرة بما يقوله صاحب الانتصار أبو الحسين الخياط المعتزلي، فإنه أخرج بعض الأعيان من المعتزلة عن المعتزلة لما احتاجه في مقام الرد على ابن الراوندي .

(٥) سيأتي شرح قول الأشعرية والضرارية والنجارية بعد هذه المقالة والمقصود التعليق على كلام الشهرستاني.

المقالة الثالثة مقالة الأشعرية:

أطبق الأشعرية على القول بأن الله خالق أفعال العباد، وهذه الجملة يشاركون فيها أهل السنة وجمهور الطوائف المخالفة للقدرية من المعتزلة وغيرهم، قال أبو الحسن الأشعري في رسالته: "وأجمعوا على أنه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه"(١)، ويقول في المقالات فيما ذكر من مذهب أهل الحديث: "وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله وأن أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجل . . . "(٢)، ثم ذكر أنه يقول بما قالوه(٣)، وذكر هذا في كتبه الكلامية، قال في اللمع: "إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى، قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى يقول: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾**(٤)"(٥)، وقال أبو المعالي: "اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء، واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه . . . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله"(٦)، وقال أبو حامد الغزالي في قواعده: "الأصل الأول: العلم بأن كل شيء حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته "(٧) .

وفي الجملة فهذا المعنى مستقر عند سائر الأشعرية، وإنما الذي اضطرب فيه الأشعرية حتى صار القول فيه من المشكلات عندهم واختلفوا فيه قولهم في قدرة العبد وحقيقة فعله، وليس لهم قول منتظم في هذا وتتبع مقالات أعيانهم وتفاصيل أقوالهم مما يطول، وليس هو مقصوداً هنا، بل المقصود ذكر جمل مقالاتهم على الإجمال، قال

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (٢٥٤) .

(٢) المقالات (١/٣٤٦) .

(٣) المقالات (١/٣٥٠) .

(٤) سورة الصافات : ٩٦ .

(٥) اللمع (٦٩) .

(٦) الإرشاد للجويني (١٨٧).

(٧) قواعد العقائد (١٩٣) .

الشهرستاني في الملل والنحل في ذكر مقالة أبي الحسن الأشعري: "قال: والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر، فمن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة، ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام . . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل، إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته، والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر على صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوه أخر هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتة الأحوال، قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة، قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة، وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياما، ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري

تعالى، فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخالصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب . . ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي تخطى عن هذا البيان قليلاً، قال: أما نفي القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار[1]، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال فالفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه . . "[2] .

وقال أبو عبدالله الرازي في المطالب العالية: "اعلم أنا نعلم بالضرورة: أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه و لم يمنعه منه مانع، فإنه يحصل ذلك الفعل وهذا القدر معلوم، ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال:

القول الأول: أن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد في وجوده أثر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك، ثم حصل ههنا بين الأشعري وبين القاضي اختلاف من وجه آخر: فقال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثر في وجود الفعل البتة لم تؤثر أيضاً في شيء من صفات ذلك الفعل، وقال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل وتلك الصفة هي المسماة بالكسب، قال: وذلك لأن الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركا في كون كل منهما

(١) في الأصل الاقتداء بالهمزة وهو غلط .

(٢) الملل والنحل (١/٩٦ ــ ٩٩) .

حركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية وما به المشاركة غير ما به الممايزة فثبت: أن كونها حركة غير كونها طاعة أو معصية، فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى، أما كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد، هذا تلخيص مذهب القاضي على أحسن الوجوه.

القول الثاني: إن المؤثر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله مع قدرة العبد ثم ههنا احتمالات:

أحدها أن يقال: إن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد أيضاً مستقلة بالتأثير إلا أن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد جائز.

والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة، ويقال: إن هذا القول هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق إلا أنه يحكى عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين.

والقول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب، وذلك لأن القادر من حيث أنه قادر يمكنه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع، وهذا القول هو المختار عندنا، ثم القائلون بهذا القول إما أن يقولوا: المؤثر في دخول الفعل في الوجود: مجموع القدرة مع الداعي، وإما أن يقولوا: ليس المؤثر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة مع الداعي، وهؤلاء أيضاً فريقان:

فأما الذين زعموا أن مدبر هذا العالم موجب بالذات قالوا: إن عند حصول القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الإيجاد والتأثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود من واهب الصور على تلك الماهيات وتصير موجودة، فحصول القدرة مع

الداعي يفيد الاستعداد التام، وأما الوجود والحصول فذاك من واهب الصور، وهذا مذهب جمهور الفلاسفة.

وأما الذين زعموا أن مدبر هذا العالم فاعل مختار، قالوا: إن مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل، إلا أن الملزوم واللازم، إنما يحصلان بقدرة الله تعالى كما أن الجوهر والعرض متلازمان ومع ذلك فإنهما لا يوجدان إلا بقدرة الله تعالى . ."[1].

وهذا الذي ذكره الشهرستاني والرازي في مذهب أبي الحسن معروف في كتبه قال في اللمع: "فإن قال قائل: فلم لا دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله كما دل على أنه لا خالق إلا الله تعالى؟ قيل له: كذلك نقول، فإن قيل: فلم لا دل على أنه قادر عليه إلا الله عز وجل؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته إلا الله تعالى . . وكذلك إذا كان الكسب دالا على فاعل فعله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له ولا على أن المكتسب له على الحقيقة هو الفاعل له على الحقيقة . . "[2].

وقال أيضا: "فإن قال: فهل اكتساب الإنسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا؟ قيل له: هذا خطأ، وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا اكتسب الإيمان معناه: أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين، والقول في الكذب وأنه له فاعلا يفعله على حقيقته وكاذبا به غير من فعله على حقيقته كما تقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأن المتحرك بها على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتها"[3].

---

(١) المطالب العالية (٩/٩ـ ١٢) .

(٢) اللمع للأشعري (٧٢ ـ ٧٤) .

(٣) اللمع للأشعري (٧٤) .

فأبو الحسن لا يثبت أن العبد فاعل لفعله حقيقة حتى ما ذكره من الكسب فإنه ينفيه عن العبد عند التحقيق، ويفرق بين الفعل والكسب ويجعل الفاعل لأفعال العباد حقيقة هو الله تعالى، وهذا حقيقة قول جهم بن صفوان وكثير من الأشعرية لا يوافقون أبا الحسن في هذا، وهذا مما تخطى به الأشعري إلى ما يعلم فساده بالضرورة[1] .

والأشعري لما فرق بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية لم يأت بفرق معتبر قال: "يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك، فقد وجب إذا كان العجز في إحدى الحالتين أن القدرة التي هي ضده حادثة في الحال الأخرى، لأن العجز لو كان في الحالين جميعاً لكان سبيل الإنسان فيها سبيلاً واحدة، فلما لم يكن هذا هكذا، وكانت القدرة في إحدى الحركتين وجب أن تكون كسباً؛ لأن حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة"[2].

ومحصل هذا الفرق أن الأفعال الاختيارية تقارنها قدرة حادثة لا تأثير لها في وجود الفعل أو وصفه، ومثل هذا لا معنى له في الفرق، فإذا صارت قدرة مسلوبة التأثير في الوجود والوصف لم تكن مما به الفرق بين الاختيار والاضطرار، فإن الفرق بينهما افتراق في الإمكان وعدمه وهذا يستدعي ما هو مؤثر في المحل .

والأشعري إذ يقول: لا تأثير للقدرة الحادثة، يقول: إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسباً كما ذكره في شرح المذهب أبو الفتح الشهرستاني من أصحابه[3].

والأشعري لا يثبت إلا الاستطاعة المقارنة للفعل[4]، وإذا كانت استطاعة العبد مقارنة للفعل تعذر عليه الفرق بين ما به الاختيار وما به الاضطرار.

---

(١) انظر منهاج السنة (٣/١٢ ــ ٣١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٧٢).

(٢) اللمع (٧٥ ــ ٧٦) .

(٣) الملل والنحل (١/٩٧) .

(٤) انظر اللمع (٩٣) .

وفي الجملة فقول الأشعري في الجملة مقارب لقول جهم بن صفوان وجمهور ما يفرق به هو من الفروقات اللفظية أو فروقات لا معنى لها عند التحقيق.

والقاضي أبو بكر قوله في الجملة قول أبي الحسن وإن كان يفارقه من وجه كما تقدم، وإلا فالكسب عنده: "تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيره"(١).

والقاضي أبو بكر يثبت تأثير القدرة الحادثة في صفة الفعل لا في وجوده وقد حكى عنه أبو الحسن الآمدي اختلافاً في تعلق القدرة القديمة وتأثيرها في صفة الفعل على قولين: أنه لا تأثير للقدرة القديمة في صفة الفعل، والثاني: التأثير(٢).

وفي الجملة فقول القاضي إن للقدرة الحادثة تأثيراً في صفة الفعل تابعه عليه طائفة من أصحابه(٣).

وأبو المعالي نسج على طريقة أصحابه في كتبه الأولى كالشامل والإرشاد، قال في الإرشاد: "فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها . . "(٤)، وهو في هذا على طريقة غالية أصحابه لا يجعلون للقدرة الحادثة تأثيراً لا في الوجود ولا في الصفة، ومثل هذا ما ذكره في لمع الأدلة قال: "ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور وذلك فرق بين ما يقع طرداً وبين ما يقع غير مراد وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد"(٥)، ثم إن أبا المعالي في الرسالة النظامية رجع عن هذا القول في الجملة وأبطل ما زعمه في الإرشاد من القطع في نفي تأثير القدرة الحادثة، قال في الرسالة النظامية: "ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه

---

(١) التمهيد للباقلاني (٣٤٧) .

(٢) غاية المرام للآمدي (٢٠٧)، وانظر قول الباقلاني في الإنصاف (٤٣ـ ٤٤)، شرح المواقف (٢٣٩).

(٣) انظر منهاج السنة (٣/١٣) .

(٤) الإرشاد (٢١٠) .

(٥) اللمع للجويني (١٠٧) .

فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال"[1].

وفي الجملة فأبو المعالي في الرسالة وافق أهل السنة والحديث على جمل من قولهم وخالف جماهير أصحابه، وإن كان في قوله المتأخر ما ليس هو من مقالة السلف في هذا الباب فإنه قد قال بالتسلسل في الأسباب في هذا المقام، ولهذا طعن عليه طائفة من أصحابه وجعلوا قوله هذا مأخوذاً عن الفلاسفة الإلهية، كما ذكره الشهرستاني[2] وغيره[3]، والصواب أن قوله هذا فيه بعض الأثر من قولهم فصار قوله في الرسالة ليس على طريقة أهل الحديث المحضة .

وكثير من الأشعرية يقولون: إن أبا المعالي يقول: إن فعل العبد واقع بقدرته إيجاباً قال التفتازاني عنهم: "المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً كما هو رأي الحكماء"[4].

وقد وهم بعض الباحثين فجعل قول أبي المعالي في الرسالة النظامية موافقاً لقول أهل السنة والحديث.

وما ذكره أبو المعالي في الرسالة النظامية فضلاً عما حكاه عنه أصحابه كالشهرستاني وغيره يدل على أن في مقالته ما هو من مقالة أهل السنة والحديث، وإن كان قارب طائفة من المعتزلة في بعض تفاصيله، وإن صح ما ذكره أصحابه عنه ففي قوله شبه من قول الفلاسفة، وهذا المعنى الفلسفي لم أقف عليه في كتبه التي بين يدي كالشامل والإرشاد واللمع والرسالة النظامية، لكنه مشهور عنه، والذي قاله في الرسالة النظامية: "فإذا لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال، ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة

---

(١) الرسالة النظامية (٤٤ ــ ٥٥) .

(٢) الملل والنحل (١/٩٩) .

(٣) شرح المقاصد (٤/٢٢٤) .

(٤) شرح المقاصد (٤/٢٢٤) .

والقدرة القديمة، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقدرتين، إذ الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإن الفعل الواحد لا بعض له، وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق، إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد، وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع وفيه إبطال دعوة المرسلين، وبين أن يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الواحد، وهذه الأقسام بجملتها باطلة، ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى[١]، وذلك أن قائلاً لو قال: العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له، قيل له فما الكسب وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد عنها مهرباً . . .

فنقول قدرة العبد مخلوقة لله باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفته وهي ملك لله وخلق له فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله، فالواقع به مضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديراً، وقد ملك الله تعالى العبد اختياراً يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله . ."[٢].

وهذا الذي ذكره أبو المعالي في هذا المقام مركبٌ من قول أهل الحديث وقول المعتزلة، بل هو إلى قول كثير من المعتزلة أقرب حيث لا معنى لخلق الله لفعل العبد عند أبي المعالي في هذا المقام إلا خلقه للمحل الذي هو القدرة، ومعلوم أن هذا ليس جمهور الخلاف بين السلف والقدرية من المعتزلة وغيرهم وإن كان من المعتزلة وغيرهم من يغلط في سائر هذا الباب.

وأبو المعالي كغيره من أهل الكلام ضاق عليهم هذا التقسيم في صدور الأثر عن مؤثرين، حتى ذكر هذا المعنى الذي شارك فيه طائفة من المعتزلة، وطائفةٌ من النُّظّار

---

(١) يشير الجويني إلى غلط أصحابه القائلين بأن الفعل من الله خلق وفعل ومن العبد كسب .

(٢) الرسالة النظامية (٤٤ ــ ٥٥) .

يقولون: إن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد جائز[1] والجماهير من النُّظَّار يمنعون ذلك[2]، كما اختلف هؤلاء وغيرهم في قدرة العبد هل هي مؤثرة في وجود فعله أم لا، فصار كثير من نظّار المثبتة كأبي الحسن الأشعري وجمهور أصحابه ومن يوافقهم من الفقهاء يقولون: لا تأثير لقدرة العبد وهذا معنى قول جهم بن صفوان، ولهذا صار هذا القول عند هؤلاء حقيقة الجبر في الجملة، وطوائف من النظّار من المعتزلة وغيرهم وهو قول جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث والفقهاء والصوفية والشيعة يطلقون إثبات ذلك، وإن كان من هؤلاء من لم يطلق لفظ التأثير لكنهم يقرون بما هو من مدلوله، والقول بتأثير قدرة العبد قول جماعة من أصحاب أبي الحسن الأشعري كالقاضي أبي بكر الباقلاني[3]، والأستاذ أبي إسحاق[4]، وأبي المعالي الجويني في آخر أمره[5]، وأبي حامد الغزالي[6]، وكل من هؤلاء يذكر ذلك بوجه غير ما ذكره غيره.

وفي الجملة فمقام التأثير من المقامات التي حار فيها طائفة من نظّار المسلمين حتى التزم طوائف منهم القول بالجبر أو ما هو منه، والتزم قوم منهم القول بنفي إرادة الباري وخلقه لأفعال العباد، فهذا في مقام النظار، وأهلُ الإرادة والمكاشفات لهم مقام في هذا كما أن الفلاسفة قد حار طوائف منهم في هذا المقام[7]، قال الإمام ابن تيمية: "والمقام الثاني في تحرير السؤال وجوابه وهو أن يقال: هل قدرة العبد مخلوقة مؤثرة في وجود فعله فإن كانت مؤثرة لزم الشرك، وإلا لزم الجبر، والمقام مقام معروف وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبصراء والمكاشفين وعامتهم فهموا صحيحاً ولكن

---

(١) المطالب العالية للرزاي (٩/١٠) .

(٢) شرح المقاصد (٤/٢٢٧) .

(٣) الإنصاف للباقلاني (٤٣ـ ٤٤)، شرح المواقف (٢٣٩)، الملل والنحل (١/٩٥ـ ٩٩)، المطالب العالية للرازي (٩/١٠ ـ ١١)، الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢٨ ـ ١٢٩) .

(٤) المطالب العالية (٩/١٠ـ ١٥)، شرح المقاصد (٤/٢٢٣ـ ٢٢٦)، الفتاوى لابن تيمية (١٢٨ـ ١٢٩).

(٥) الرسالة النظامية للجويني (٤٣ ـ ٥٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٧٨)، الملل والنحل (١/٩٩) الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢٨ ـ ١٢٩) .

(٦) الاقتصاد للغزالي (٨٢)، الأربعين في أصول الدين للغزالي (٢٣) .

(٧) الملل والنحل (١/٩٩)، المطالب العالية (٩/١١)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٨٨ـ ١٩١).

قلّ منهم من عبر فصيحاً، فنقول: التأثير اسم مشترك قد يُراد بالتأثير الانفراد بـالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقلـه سني وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال، وإن أريد بالتأثير نوع معاونة ما في صفة من صفـات الفعل أو في وجه من وجوهه، كما قال كثير من متكلمي أهل الإثبات فهو أيضاً بـاطل بما بطل به التأثير في ذات الفعل إذ لا فرق بين إضافة الانفـراد بالتأثـير إلى غـير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق، وإن أريد بالتأثير: إنّ خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان يتوسـط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعـالى الفعل بهذه القدرة كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهـذا شـأن جميـع الأسـباب والمسببات، وليس إضافة التأثير لهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبـات جميع الأسباب شركاً، وقد قال الحكيم الخبير: ﴿**فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كـل الثمـرات**﴾[1]، ﴿**أنبتنـا بـه حدائـق ذات بهجـة**﴾[2]، وقـال تعـالى: ﴿**قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم**﴾[3]، فبين أنه المعذب وأن أيدينا أسباب وآلات ووسائط وأدوات في وصول العذاب إليهم . ."[4].

والمقصود هنا أن قول أبي المعالي الذي ذكره في الرسالة النظامية قول مركب مـن قول أهل السنة والمعتزلة وفيه نزعة فلسفية وإن كان لم يصرح بها .

وأبو حامد الغزالي الذي أخذ عن أبي المعالي له طريقة في هـذا البـاب قـال في الاقتصاد: "فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسـداد ورشـحوا للاقتصـاد في الاعتقاد، فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق في إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فـلا يبقـى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه

---

(١) سورة الأعراف: آية ٥٧.

(٢) سورة النمل: آية ٦٠.

(٣) سورة التوبة: آية ١١.

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٨٩/٨ — ٣٩٠) .

واحد، فإذا اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين على وجه واحد غير محال"[1].

وهذا الذي ذكره أبو حامد من جنس ما ذكره القاضي أبو بكر وأبو إسحاق الإسفراييني ومن يوافقهم، وهو باطل عند جماهير الطوائف من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية وغيرهم، بل كثير من الطوائف من مثبتة القدر ونفاته مجمعون على فساد هذه الطريقة، وجماهير العقلاء يعلمون أن هذه الطريقة متناقضة وأبو حامد خالف طريقة أبي المعالي، وقد مال إلى الجبر من جنس ما يقوله أبو الحسن وجمهور أصحابه وإن كان أبو حامد كغيره يشنعون على القول بالجبر قال في قواعد العقائد: "وكيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟! أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه باكتساب . . ."[2]، ولهذا لما ذكر اسم الجبار في المقصد الأسنى قال: "هو الذي تنفذ مشيئته على سبيل الإجبار في كل أحد"[3].

وأبو عبدالله الرازي لما ذكر أقوال الناس في هذا الباب قال: "القول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب وذلك لأن القادر من حيث أنه قادر يمكنه الفعل به لا عن الترك وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان جانب الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع، وهذا هو القول المختار عندنا"[4].

---

(١) الاقتصاد (٨٢ ــ ٨٣) .

(٢) قواعد الاعتقاد للغزالي (١٩٦) .

(٣) المقصد الأسنى للغزالي (٧١) .

(٤) المطالب العالية للرازي (٩/١١) .

ويقول: "المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصصة يجب الفعل وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره"[1].

ويقول: "وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعية مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته فهذا هو المختار"[2].

وقال: "وإن عنيتم به أنه عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الأثر، فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة، إلا أنا نقول: لما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى . . "[3].

وقال: "كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وموجد السبب الموجب مريد للسبب فوجب كونه تعالى مريداً للكل"[4].

وهذا الذي ذكره الرازي في هذا المقام وإن خالف به طائفة من أصحابه فليس هو قول أهل السنة والحديث وهو لما ذكر وجوب وقوع الفعل عند الداعي عدّه جبراً كما ذكر ذلك في المباحث المشرقية، قال: "فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وأن الإنسان مضطر باختيار وأنه ليس في الوجود إلا الجبر"[5].

وليس ما ذكره في هذا المقام رجع به عن قوله المتقدم الذي ذكره في المطالب العالية وغيره كما قد توهمه من توهمه، فإن كثيراً من النظّار يذكر في كل مقام ما يناسبه من الجمل أو يذكر طرفاً من المعنى يحصل به المقصود ولا يتم مراده به، وهذا كثير في

---

(١) معالم أصول الدين (٧٠) .

(٢) معالم أصول الدين (٨٠) .

(٣) معالم أصول الدين (٨١) .

(٤) معالم أصول الدين (٨٩) .

(٥) المباحث المشرقية (٥١٧/٢) .

كلام أبي الحسن الأشعري وأبي المعالي وأبي حامد ومحمد بن عمر الرازي وغيرهم من نظّار المثبتة ويقع ما هو منه في نظّار المعتزلة كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد، وهو عند هؤلاء أظهر منه في أئمة الجهمية والمعتزلة، وإنما كثر في كلام فضلاء النظّار دون غلاتهم لما راموه من التوفيق بين أصناف من المقالات التي لم يتحقق لهم تمام الحق في الحق وتمام الباطل في الباطل، فصاروا يطعنون فيما هو من الحق ويعظمون ما هو من الباطل وإن كان لهم تحقيق وصواب آخر.

ولهذا وجد ما هو من ذلك في كلام مقتصدة الفلاسفة الملِّية كأبي الوليد بن رشد وأبي البركات بن ملكا، ولهذا صار من لم يعرف حقيقة مقالة هؤلاء يعدد مذاهبهم باختلاف كتبهم فيما يعلم أن قولهم فيه في سائر الموارد واحد، وإنما كان ذلك في مقتصدة الفلاسفة كأبي الوليد بن رشد، لأنهم راموا بذلك تقريب فلسفتهم إلى الشريعة فصار يذكر في الكتب التي نسجها على هذا الوجه من الألفاظ بما يتوهم فيه رجوعه عن مقالاته التي نسجها في كتبه الفلسفية، واعتبر ذلك بما يذكره في الكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مع ما تكلم به عند كلام أرسطو، وهو في تهافت التهافت يستعمل هذا تارة وهذا تارة.

ولا تجد مثل ذلك في كلام حذاق المتفلسفة كأبي علي بن سينا وأبي نصر الفلوابي وأمثالهم ممن صرحوا بأن حكمتهم مناقضة للشريعة في نفس الأمر واعتبر ذلك بما ذكره أبو علي بن سينا في الرسالة الأضحوية، والإشارات والتنبيهات وما ذكره في الشفاء وغير ذلك، وهذا إنما يقال في هؤلاء المتفلسفة وأولئك النظّار من جهة الشيوع وعدمه، وإلا في كل واد بنو سعد، ومع هذا يعلم أن لهؤلاء كابن الخطيب وغيره من نظّار الصفاتية وغيرهم من المعتزلة والمجسمة الكرامية أتباع محمد بن كرام فضلاً عن نظّار الجهمية والمشبهة المتقدمين، وكذا الفلاسفة من سائر الأصناف وغيرهم من الطوائف المتشيعة والمتصوفة، فسائر هؤلاء يقع في كلامهم تناقض واضطراب كثير ويقرر أعيان من هؤلاء من الدلائل والمسائل ما ينقضها أو يقول ما يناقضها في مقام آخر، وابن الخطيب يكثر هذا في كتبه لكن هذا مقام وتحقيق محال الوفاق والتناقض مقام آخر.

والمقصود أن ما ذكره الرازي في المباحث المشرقية من إطلاق القول بالجبر ليس مما رجع به عما ذكره في المطالب العالية وغيرها فإن الرازي كان لا يعتبر في هذا الباب إلا مذهبين على سبيل الضرورة: الجبر ونفي القدر، كما ذكر ذلك في المطالب العالية[1] ولهذا قال في المطالب العالية بعد ما ذكر قوله المتقدم: "الأقوال الثلاثة الأولى مشتركة في القول بالجبر"[2]، وقرر أيضا في مطالبه أن قدرة العبد غير مؤثرة، قال: "الفصل الثاني في تقرير الدلائل الدالة على أن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود"[3].

وفي الجملة فالرازي وأمثاله جعلوا كل من لم يقل: إن قدرة العبد مستقلة بالتأثير كما هو قول المعتزلة والقدرية فهو من القائلين بالجبر، قال في المطالب: "الأقوال ثلاثة مشتركة في القول بالجبر لأنه بتقدير صحة كل واحد من تلك الأقوال الثلاثة لا يكون العبد مستقلا بالإيجاد فإن صدور الفعل عن العبد إن كان موقوفا على إعانة الله، أو كان موقوفا على حصول القدرة مع الداعي أو كان بحال متى حصلت القدرة مع الداعية وجب الفعل، ومتى لم يحصلا أو لم يحصل واحد منهما امتنع وقوع الفعل فكان الجبر لازما"[4].

وجماهير مثبتة القدر من أهل الحديث والنظار من الأشعرية وغيرهم يقولون: ثمت وسط بين الجبر واستقلال العبد، وإن كان كثير من نظار المثبتة لم يستطيعوا تعيين هذا المقام على وجه متحقق بل إن أبا المعالي وذويه من الأشعرية وأبا الحسين البصري وذويه من المعتزلة وأبا محمد بن حزم وغيرهم من النظار يقولون هذا الفرق معلوم بالضرورة[5]، وهذا قول أهل السنة والحديث.

---

(١) المطالب العالية (٩/٢٤٧) .

(٢) المطالب العالية (٩/١٣) .

(٣) المطالب العالية (٩/٧٥) .

(٤) المطالب العالية (٩/١٣) .

(٥) الرسالة النظامية (٤٣ ــ ٥٥)، الفصل لابن حزم (٣/٣٩ ــ ٤٢)، المواقف للإيجي (٣١٣) .

وهؤلاء الأشعرية وغيرهم من النظار من أهل الكلام ومن يوافقهم من الفقهاء وغيرهم حاروا في درء معارضة أقوالهم لما استقر عندهم أن الأثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين إلا بمقالات عطلوا بها قدرة العباد وخالفوا العقل والنقل والإدراك، قال الإيجي في المواقف وهو من أعيان متأخريهم: "المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وقالت المعتزلة بقدرة العبد وحدها وقالت طائفة: بالقدرتين وقال الأستاذ: بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل، وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً، وقالت الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، والضابط أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين أو دونه وحينئذ فإما مع كون أحدهما متعلقة للأخرى، وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد وإما بدون ذلك"[1].

وصاحب المواقف في الأصول الكبار لا يعرف إلا قول أصحابه وقول المعتزلة وإذا استطال ذكر قول الفلاسفة وبعض أعيان نظار المتكلمة غير هؤلاء، وهو من أجهل الناس بمقالات أهل الحديث، ولهذا يستعمل الإجماع في تصويب مذهبه، ويتحصل الإجماع الذي يضيفه إلى المسلمين بما يعرفه من مقالات النظّار من المتكلمة من أصحابه والمعتزلة وما يذكره من مقالات غيرهم، وهؤلاء الأشعرية كصاحب المواقف هذا والشهرستاني والبغدادي ومحمد بن عمر الرازي مع سعة نظرهم في المقالات من أجهل الناس بمقالات أهل الحديث، ولهذا يعرضون في جمهور الموارد عن ذكرها وإذا ذكروها غلب عليهم الغلط فيها، ولا يعرفونها في الجملة إلا مجملة، وحتى مقالات بعض النظّار من أصحابهم وغيرهم يغلطون فيها كما تعذّر على كثير من الأشعرية تحقيق قول الأستاذ أبي إسحاق في أفعال العباد واضطرب ضبطهم لمذهبه وما ذكره صاحب المواقف هنا مخالف فيه .

---

(١) المواقف للإيجي (٣١١ ــ ٣١٢) .

وفي الجملة فالأشعري وجماهير أصحابه يخالفون الجبرية لفظا[1]، ومنهم من صرح بالجبر، وإن كان الأشعري في القدر أقرب إلى أهل السنة والحديث لفظا ومعنى من قول جهم بن صفوان، وكذا جماهير أصحابه، والكسب الذي ذكروه وإن لم يكن جبرا محضا فهو جبر في حقيقته، ولهذا كان جمهور الفرق بين الأشعري وجملة أصحابه والجهم فرقا لفظيا أو لا معنى له عند التحقيق[2]، ولهذا كان المحققون من هؤلاء يقولون: إن القول بقدرة مسلوبة التأثير لا معنى له كما يذكر ذلك أبو المعالي[3] وطائفة يقولون: هذا الكسب معنى ما، ليس له حقيقة إلا قطع القول: بالجبر الذي مدلوله لا فرق بين حركة المضطر والمختار كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالي[4] وطائفة يقولون: كل من لم يقل بأن العبد مستقل بالفعل فقد قال بالجبر كما هي طريقة ابن الخطيب وأمثاله[5] .

وفي الجملة فالجماهير من الأشعرية على طريقة أبي الحسن الأشعري يثبتون قدرة للعبد يفرقون بها بين الكسب عندهم وبين الجبر المحض الذي قاله جهم بن صفوان ثم يقولون: إنه لا تأثير لها فيلتزمون حقيقة القول بالجبر، فإنه إذا لم يكن للقدرة إلا معنى العندية، فعندها يقع الفعل لا بها، لم يكن هذا مفارقة للجبر، وإن كان جهم بن صفوان وأمثاله لا يقرون بالقدرة أصلا فضلا عن القول بالتأثير كما يقوله جماهير الطوائف من أهل السنة والمعتزلة وأصناف القدرية، وخلق من محققي الأشعرية كالأستاذ أبي إسحاق وأبي المعالي وأمثالهم، ولا يذكرون العندية كما يقوله الأشعري وجماهير أصحابه.

المقالة الرابعة: مقالة الماتريدية: وهم كسائر مثبتة القدر يقولون: إن الله هو الخالق لأفعال العباد كما ذكر ذلك الماتريدي في تفسيره[6]، وذكره شيوخ المذهب[7]

---

(١) منهاج السنة (٧٥/٣ ، ١٠٩) .

(٢) منهاج السنة (١٠٩/٣) .

(٣) الرسالة النظامية (٤٣ ــ ٦٤) .

(٤) قواعد العقائد للغزالي (١٩٦) .

(٥) المطالب العالية للرازي (٩/ ١٠ ــ ١٣) .

(٦) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٢٤٩/١) .

(٧) شرح الفقه الأكبر ملا علي القاري (٤٤)، شرح العقائد النسفية (٧٧ ــ ٧٨) .

ولما تكلموا في تعلق العبد بفعله جعلوه كاسباً كما يستعمل ذلك جماهير متكلمة المثبتة وجعلوا للعبد إرادة جزئية هي حال متوسطة بين الوجود والعدم، وهي قصد العبد وهذا المذهب الذي ذكروه هو من جنس مقالات الجبر التي شاعت في متكلمة الصفاتية مثبتة القدر[1] .

فإن هؤلاء الماتريدية لما علموا فساد الجبر المحض وفساد قول القدرية تحقق عندهم فرض التوسط وهذا من الصواب المجمل الذي عرفه جمهور المثبتة من المتكلمة والفقهاء كسائر الماتريدية والأشعرية والكلابية وجماهير الفقهاء، وهذا من الجمل التي فارقوا بها أئمة القدرية وأئمة الجبرية كجهم بن صفوان، ووافقوا بها أئمة السنة والحديث، لكن جماهير المتكلمة من الكلابية والأشعرية والماتريدية وطوائف من الفقهاء من الحنبلية وغيرهم من المالكية والشافعية والحنفية حاروا في تحقيق هذا التوسط، وتكلم جمهور هؤلاء وكبارهم بما يعلم فساده عند جماهير العقلاء كما هو مسلك الأشعري وجماهير أصحابه في القول بالقدرة المقطوعة عن التأثير، بل هي مقارنة محضة، وكذا قول الماتريدية بإثبات الحال المتوسط بين الوجود والعدم، وهو قصد وإرادة وجعلوا هذا مضافاً إلى العبد ومحصلاً من جهته، ففارقوا الأشعرية من هذا الوجه وفارقوا المعتزلة والقدرية من هذا الوجه وغيره، فإن المعتزلة يقولون: قدرة العبد موجودة وليست حالاً متوسطة، وفارقوهم من جهة كون الله هو الخالق لأفعال العباد، وفارقوا الجبرية بما فارقوا به الأشعرية .

ومعلوم أن هذا المذهب متعذر في العقل والشرع وأصحابه لم يصوبوه بما يمكن من الدلائل وإنما معتمدهم أنه ليس جبراً ولا قولاً بنفي القدر، وجماهير هؤلاء المتكلمة من الماتريدية والأشعرية لا يعرفون فرقاً في المعنى متحققاً بين مقالة القدرية وأئمة المجبرة الجهمية، ولما كان هؤلاء بما لهم من ميل للسنة والجماعة ومعاندة لعقائد أئمة القدرية والجهمية المجبرة صاروا يعرفون فساد هذه المقالات ويعلمون أن الحق متوسط بينهما

---

(١) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (٤٦)، شرح العقائد النسفية (٨٦ ــ ٩٠)، موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري (٦٩) .

لكنهم عجزوا عن تحصيله ولهذا صرح حذاق هؤلاء أن سائر المقالات ترجع إلى قول القدرية أو القول بالجبر، كما يصرح بذلك أبو عبدالله ابن الخطيب[1]، وغيره كصاحب المواقف[2].

ولهذا لما كانت هذه المقالات القدرية والجبرية مما يعلم فسادها صار الحذاق من أصحابها يطعنون في كثير من نتائج مقدماتهم حتى إن طائفة من القدرية من المعتزلة والشيعة منعوا القول: بأن العباد خالقون لأفعالهم مع قولهم أن الله لم يخلق أفعال العباد كما قال المفيد من الشيعة الإمامية: "أقول: إن الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون ولا أطلق عليهم القول بأنهم يخلقون ولا لها خالقون وعلى هذا إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث"[3].

والمقصود هنا أن أبا منصور الماتريدي اعتبر صحة مقالته بما يعلمه من فساد قول القدرية والجبرة المحضة، ولهذا صار يصحح مقالته بإفساد مقالة القدرية على التفصيل وبما يُعرف من الضرورة في فساد قول الجبرة المحضة، كما سلك هذا المسلك في توحيده واستدعاء كلامه في هذا مما يطول[4]، ولهذا لما ذكر في كتابه الذي صنفه في أصول الدين قدرة العبد قال: "الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها . والثاني: معنى لا يُقدر على تبيّن حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه، وعند قوم قبله أعني فعل الاختيار الذي بمثله يكون الثواب والعقاب . . ."[5].

---

(١) المطالب العالية (٩/١٠ ـــ ١٣) .

(٢) المواقف للإيجي (٣٢٤) .

(٣) أوائل المقالات للمفيد (٦٤ ـــ ٦٥) .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي (٢١٥ ـــ ٣١٠) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٢٥٦) .

وهذا الذي ذكره أبو منصور الماتريدي ينازعه فيه كثير من النظّار، وعلى طريقة أبي منصور تكون الاستطاعة غيراً وهذه طريقة أبي الهذيل العلاف وجماهير المعتزلة خلافاً للنظام والأسوارى[1]، والقسمان اللذان ذكرهما الماتريدي في القدرة أخذهما من المعتزلة، فإن المعتزلة طائفة منهم يجعلون القدرة هي صحة الآلات وسلامة الأسباب وهذا قول بشر بن المعتمد وثمامة بن أشرس وأمثالهم، وطائفة يقولون: هي عرض غير الصحة والسلامة كما هي طريقة أبي الهذيل، ومعمر وأمثالهم[2]، فجاء أبو منصور فجمع هذا وهذا والثاني عنده بمنزلة العلة ولهذا قال: " لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل "[3]، ثم مع ذلك هو يقول: إن هذه القدرة مقارنة للفعل مقطوعة عن الثبوت والعدم وهي عنده عرض والأعراض عند هؤلاء الصفاتية لا تبقى زمانين فوجب عنده جعلها مقارنة للفعل .

والماتريدي يجعل القدرة لا تبقى لكونها عرضاً ولهذا منع تقدمها للفعل لأنها لو تقدمته امتنع مقارنتها له، وقوله هذا كقول الأشعري في مقارنة القدرة، فإنه مبني عنده على كونها عرضا والعرض عند هؤلاء لا يبقى زمانين[4]، وهذا مسلك الأشعرية[5] والماتريدية[6]، وجماهير المعتزلة يقولون: إن القدرة تبقى وقتين، وهذا قول أبي الهذيل العلاف وهشام الفوطي وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافي وغيرهم.

وأبو القاسم البلخي، وطائفة من المعتزلة يقولون: إنها لا تبقى وقتين، لكن هؤلاء يقولون: الفعل واقع بالقدرة المتقدمة[7] .

---

(١) المقالات للأشعري (٢٩٩/١) .

(٢) المقالات للأشعري (٢٩٩/١ ــ ٣٠٠) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٢٥٦) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٢٥٦)، اللمع للأشعري (٩٣) .

(٥) انظر التمهيد للباقلاني (٣٨٦)، الإرشاد للجويني (٣١٩) .

(٦) إشارات المرام (٢٤٢)، شرح الفقه الأكبر لعلي القاري (٥٠) .

(٧) المقالات للأشعري (٣٠٠/١) .

والماتريدي يجعل القدرة علّة عادية يجب الفعل عندها وينتفي بانتفائها، فصارت عند وجودها مستلزمة لمعلولها، والمعتزلة يقولون: إن تأثير القدرة ليس على سبيل الإيجاب بل على طريق الصحة والاختيار[1]، والماتريدي وإن شارك الأشعري في إطلاق القول بالكسب والقول بالقدرة المقارنة، فإن الأشعري ينفي تأثير القدرة مطلقاً وأبو منصور الماتريدي يسلك طريقة مقاربة لطريقة القاضي أبي بكر الباقلاني[2]، قال البياضي في إشارات المرام وهو من أعيان الماتريدية: "أصل الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريدية"[3]، قال في التوحيد: "ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق دليل ذلك أن فعل الله في التحقيق خلقه، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء، وفهم من الذي منهم للعبد فعله وكسبه نحو أن نقول: خلق الشرح والضيق وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك فمثله الأول"[4]، وقال: "هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن وللخلق على ما كسبوها وفعلوها . . . "[5]، ولهذا كان الماتريدي يذم القول بأن العبد فاعل مجازاً بل يجعل ذلك على الحقيقة[6]، والأشعري اضطرب في حقيقة فعل العبد فوق اضطراب الماتريدي، ومن موجبات الافتراق تفريق الماتريدي بين الخلق والمخلوق خلافاً للأشعري[7].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (٣٣٦ ــ ٣٣٨) .

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (٨٢)، حيث ذكر أن ما شرح به ابن الصمام الكسب عند الماتريدية هو قول الباقلاني .

(٣) إشارات المرام (٢٥٦) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٢٢٨) .

(٥) التوحيد (٢٢٦) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٢٢٥) .

(٧) التوحيد للماتريدي (٥١ ــ ٥٥) .

وفي الجملة فالتحقيق الذي يقع في كلام أبي منصور الماتريدي في قوله في أفعال العباد محله في الجملة إفساد مذهب القدرية المعتزلة وإبطال القول بالجبر المحض الذي يقول أصحابه بنفي قدرة العبد، ويعلم أن الحق وسط بين هذا وهذا، ثم يسلك طريقاً يفرق فيها بين الكسب الذي انتحله وبين القول بالجبر وقول المعتزلة، وهو أجود تحقيقاً في الفرق بين قوله وقول المجبرة من أبي الحسن الأشعري وإن كان تارة يفرق بين قوله وبين لوازم أقوالهم، وتارة يفرق بفروقات لا حقيقة لها، كما أنه يفرق تارة بفروقات معتبرة وبعض ما يعتبر من مفارقة قول المجبرة والقدرية يشارك فيه ما هو من جمل أهل السنة ومقالات بعض الأشعرية وله موارد مختصة في هذا الباب، وليس له عناية مختصة بتحقيق هذا، بل جمهور عنايته في بيان فساد قول القدرية والمجبرة والأشعري من هذا الوجه أكثر تحقيقاً منه لقوله، ولهذا صار قول الماتريدي بالكسب فيه انغلاق في الثبوت والاستقرار من جنس ما يوجد في كلام خلق من الأشعرية، وعامةُ نظّار المتكلمة من سائر الطوائف يقع في كلامهم في هذا الباب ما هو من الصواب ويكثر في المعارضات وشيء منه في الجمل المتوحدة، وما هو من الغلط وهو الغالب على المعاني المركبة التي يقرون بها مذاهبهم، ويقع لهم في هذا الباب ما هو من المحارات.

فإن قول أئمة القدرية وأئمة المجبرة لما كان معلوم الفساد في العقل والشرع صاروا يحارون في دفع المعارضات، ولما جاء كثير من متأخريهم من مثبتة القدر من أصحاب الأشعري وغيرهم، وذكروا التوسط الذي حصلوه بما يعلم من فساد قول أئمة المجبرة وأئمة القدرية، ولما كانوا يشاركون هؤلاء تارة وهؤلاء تارة في كثير من المقدمات التي جعلوها مبنى مقالاتهم في الجبر والقدر، صاروا يذكرون ما يعلم به فساد المذهبين، ثم يحارون في تعيين الحق في سائر الموارد، وفضلاؤهم يذكرون من الفرق بينهم وبين مخالفيهم من هؤلاء وهؤلاء ما هو من المفارقات، لكن هذا لا يحصلون به مقصوداً تاماً، ولهذا يبقى في قولهم طرف مما جزموا بفساده بل يكون تارة هو حقيقة المذهب ولهذا التزم حذّاقهم هذا اللازم وذكروه على التصريح، فعرف طائفة من الأشعرية

والماتريدية بالجبر وأن هذا حقيقة المذهب أو منتهاه كما يذكر ذلك أبو المعالي[1] وأبو حامد الغزالي[2]، وابن الخطيب[3]، والإيجي صاحب المواقف[4]، من الأشعرية، وعلي القاري في شرح الفقه الأكبر من الماتريدية[5] .

المقالة الخامسة: مقالة الضرارية، وهم أتباع ضرار بن عمرو، وهو من أعيان المعتزلة وله مفارقات لمذهب المعتزلة ومن أخص ما فارق به جماهير المعتزلة قوله في أفعال العباد[6]، ولهذا شنع عليه المعتزلة[7] .

قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "والذي فارق به ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة وإن فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد وأن الله عزّ وجل فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل . ."[8].

فهذا جملة ما تفرد به ضرار عن جماهير المعتزلة في هذا المقام، وهذا الذي اختص به ضرار بن عمرو عن جملة أصحابه معروف عند أهل المقالات، كما يذكر ذلك الشهرستاني[9]، وأبو المظفر الإسفراييني في التبصير[10].

المقالة السادسة: مقالة النجارية أتباع الحسين بن محمد النجار، قال أبو الحسن الأشعري: " زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن أعمال العباد

---

(١) الرسالة النظامية (٤٤ ــ ٥٥) .

(٢) المقصد الأسنى للغزالي (٧١) .

(٣) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (١٣/٩) .

(٤) المواقف (٣٢٤) .

(٥) شرح الفقه الأكبر (٨٢ ــ ٨٣) .

(٦) انظر المقالات للأشعري (٣٣٩/١) .

(٧) انظر الانتصار لأبي الحسين الخياط (٧٠ ــ ٧٥ ، ٢٠١ ــ ٢٠٢) .

(٨) المقالات (٣٣٩/١) .

(٩) الملل والنحل (٩٠/١) .

(١٠) التبصير في أصول الدين (١٠٥) .

مخلوقة لله وهم فاعلون لها . ."[1]، ومقالة الضرارية والنجارية مما اشتبه القول فيها على بعض أهل المقالات ومن تكلم في هذا الباب والمشهور عند أهل المقالات أن مقالة الضرارية والنجارية من مقالات الجبرية، وهذا هو الذي اختاره الشهرستاني[2] وأبو عبدالله الرازي[3] وبعض الأشعرية أضاف قول الضرارية إلى أهل السنة ويعني به الأشعرية كما فعل أبو المظفر الإسفراييني وإن كان ميز بينهم وبين أصحابه من وجه[4] والبغدادي يذكر موافقة النجارية لأصحابه في أفعال العباد[5].

وبعض الباحثين صاروا يعدون مقالة الضرارية مما وافقوا فيه أهل السنة والجماعة وهذا من ظواهر الغلط .

والتحقيق أن مقالة الضرارية والنجارية من المقالات المختصة وليست هي موافقة تماماً لواحدة من المقالات المعروفة كقول أئمة المجبرة وقول القدرية ومقالات الكسبية ومقالة أهل السنة والحديث، بل ليست مقالة الضرارية والنجارية شيئاً واحداً بل بينهم فرق معلوم هو من أخص مقامات الخلاف بين أعيان النظّار ومع هذا فلهم جمل يوافقون فيها أهل السنة والحديث، ولهذا صاروا يقاربون قولهم من هذا الوجه ويقاربون الجبرية الجهمية من وجه آخر، وفي الجملة فقول الضرارية والنجارية أقرب إلى قول متكلمة المثبتة كالأشعري وأصحابه منه إلى قول المعتزلة، قال الإمام ابن تيمية: " فهذا الذي ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد في القدر هو مخالف لقول المعتزلة بل هو من أعدل الأقوال وأشبهها، وقوله إلى قول الأشعري وأصحابه في القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة، بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة وأعدل من قول الأشعري، حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة، وأثبت استطاعتين ونحو ذلك مما أثبته أئمة الفقهاء وأهل الحديث"[6]، وهذا

---

(١) المقالات (٣٤٠/١) .

(٢) الملل والنحل (٨٦/١) .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٨٩ ، ٩١) .

(٤) التبصير (١٠٥) .

(٥) الفرق بين الفرق (٢٠٧ ـ ٢٠٨) .

(٦) درء التعارض (٢٤٧/٧ ـ ٢٤٨) .

الذي ذكره شيخ الإسلام محصله تفضيل قوله على قول الأشعري من جهة قوله بأن العباد فاعلون حقيقة أو قوله بالاستطاعتين، وقوله في الاستطاعة مخالف لقول جماهير المعتزلة والأشعرية، وهو من هذا الوجه يخالف قول الحسين بن محمد النجار، فإنه يقول باستطاعة واحدة مع الفعل[1]، وهو بهذا أقرب إلى قول الأشعرية من قول ضرار وأصحابه.

وهذه المسألة مسألة الاستطاعة من مثارات الغلط عند جماهير النظّار، وقد تكلم فيها أصناف الخائضين في القدر من نظار المتكلمة والفقهاء وأهل الحديث وغيرهم وصار جماهير النظّار لا يعرفون إلا قولين هي المعروفة عند أهل الكلام، القول بأن الاستطاعة تكون مع الفعل كما هو قول المريسية أتباع بشر بن غياث وهو قول محمد بن عيسى برغوث الكاتب وأتباعه، وقول النجارية والأشعرية وطوائف من المرجئة والخوارج وهو قول هشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأمثالهما من الشيعة فهؤلاء يقولون: إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل وممن وافقهم على هذا طائفة من الفقهاء من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية[2].

والقول الثاني المشهور عند هؤلاء: أن الاستطاعة التي بها يكون الفعل هي موجودة قبل الفعل ولا تقارنه، وهذا قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن شبيب وهو قول طوائف من الشيعة والخوارج، فهذا القول هو الشائع في القدرية ومن يوافقهم[3]، وجهم بن صفوان وغلاة المجبرة يقولون بنفي الاستطاعة[4].

والأولون يجعلون الاستطاعة لا تصلح إلا لفعل واحد ولهذا كانت مقارنة له، ثم كثير من هؤلاء يقولون لا تأثير للقدرة الحادثة في المقدور، وهذا تناقض وقع فيه كثير من كبار النظّار كالأشعري وجملة من أصحابه، بل هو المشهور عند جماهيرهم

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٠٨) .

(٢) الملل والنحل (١/٨٧)، الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

(٣) المقالات للأشعري (١/٢٩٩ ــ ٣٠١)، الفصل لابن حزم (٣/٣٤)، الفتاوى (٨/٣٧١) .

(٤) الملل والنحل (١/٨٧)، الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

والمعتزلة وأمثالهم يقولون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين، ولهذا لزم أن تتقدم الفعل ولا تكون معه، والمؤثر عند هؤلاء لا بد أن يتقدم على الأثر ولا يقارنه بحال[1].

والقول الذي دلت عليه النصوص وهو الذي عليه أهل السنة والحديث ويشاركهم فيه طائفة من محققي النظار، ومن يشاركهم في هذا من هؤلاء تارة يكون مقارباً لقولهم وتارة يشاركهم من وجه ويخالفهم من وجه، وهو القول بأن الاستطاعة تكون مع الفعل وقبله، وهذا هو المعروف عند أهل السنة والحديث، وهذا منقول عن بشر بن المعتمر مقدم المعتزلة البغدادية، وضرار بن عمرو وطائفة من المعتزلة[2]، ويشبه هذا من وجه قول أبي منصور الماتريدي[3]، وإن كان قوله أقرب إلى قول القائلين بالمعية، فإنه لم يعرف للاستطاعة المتقدمة إلا وجود القوابل، ومثل هذا ليس هو من محتدم الطوائف وإلا صار النزاع لفظياً.

قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: "قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد هل هي مع فعله أم قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين، فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم، وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة . . والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضاً، وتقارنه أيضاً استطاعة أخرى لا تصلح لغيره، فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له . ."[4].

فالأولى هي مناط الأمر والنهي وبها يكون قصد الفعل والثانية بها يتحقق وجود الفعل.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي (١٥٢ ، ١٥٣)، الفتاوى لابن تيمية (٣٧١/٨) .

(٢) الفصل لابن حزم (٣٤/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٢٩٠/٨، ٣٧١)، درء التعارض (٢٤٧/٧ـ ٢٤٨).

(٣) تقدم ذكره في مقالة الماتريدية .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٧١/٨ ــ ٣٧٢) .

والمقصود أن مقالة الضرارية والنجارية ليست هي قول أهل السنة والحديث على التمام بل يشاركونهم في بعض الموارد، والضرارية في الاستطاعة خير من النجارية ومع ذلك فالنجارية والضرارية يقاربون جهم بن صفوان من وجه آخر فحقيقة مقالتهم أنها من مقالات المثبتة للقدر المائلين إلى الجبر، قال الإمام ابن تيمية: "والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان مع مقاربتهم له أيضاً في نفي الصفات"(١)، وضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار هم من أئمة نفاة الصفات وليس لهم قول وافقوا فيه أهل السنة والحديث على التمام في المسائل الكبار التي هي من موارد النزاع بين السلف وأرباب الكلام وغيرهم.

ولهذا صار كثير من أصناف الخائضين في القدر من أهل الكلام من المرجئة والفقهاء والصوفية والمعتزلة والأشعرية والكلابية والماتريدية يوافقون ما هو من مقالات أهل السنة والحديث إما موافقة مجملة أو موافقة مفصلة من هذا الوجه، ثم يخالفونهم في أكثر الموارد أو أخص موارد النزاع الموجبة لإبطال المقالات الخطأ في هذا الأصل كما يقع لهم الموافقة المجملة ثم يغلطون في تفصيلها والمقصود أن ما به الاجتماع ليس هو ما به الامتياز لاختلاف المحل أو اختلاف القول في المحل .

وذلك أن جماهير أهل الكلام والمتفلسفة والمتصوفة ومن يوافقهم من الفقهاء لا يعرفون في باب القدر إلا القول بالجبر نظراً أو حالاً أو القول بأن العبد مستقل بالفعل والأول هو الغالب على أصناف نظّار المجبرة كجهم بن صفوان ومن يوافقهم أو يقاربهم من أهل الكلام وأصناف المرجئة ويستعمله حالاً أرباب الأحوال من المتصوفة وغلاة هؤلاء معطلة محضة للأمر والنهي، كما يقع ذلك في كلام أئمة الباطنية من هؤلاء المتصوفة، كما أن أئمة المجبرة المتكلمة كجهم بن صفوان معطلة في الأمر والنهي، ولهذا كان جهم بن صفوان يجعل الإيمان "معرفة القلب" وهذا القول هو أفسد قول قيل في الإيمان وهو شر مقالات المرجئة .

---

(١) الفتاوى (٣/١٠٢) ثم قال بعد ذلك هذه الجملة : " والكلابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات . . وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة " الفتاوى (٣/١٠٣) .

والثاني هو المعروف عن القدرية من المعتزلة وغيرهم من الشيعة وغيرهم، ولهذا لم يشتهر في قول هؤلاء تعطيل الأمر والنهي، ولهذا صارت جماهير المرجئة يخالفون هؤلاء مخالفة محضة في القدر وصار كثير من أئمة القدرية كالمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة وغيرهم يغلون في باب الأمر والنهي .

فهذه حال الجماهير المخالفين للسلف في القدر من أصناف الطوائف، وحذّاق هؤلاء يعلمون وسطاً بين مذهب هؤلاء ومذهب هؤلاء ثم يحارون في تحقيقه، فمنهم من يقول ما حقيقته قول بأحد القولين، وهؤلاء ينازعون غيرهم ممن دخلوا في مقالته منازعة لفظية، وتارة يحصلون مذاهب مركبة ترجع في التحقيق إلى أحد القولين وتارة يوافقون جملاً لهؤلاء وجملاً لهؤلاء مع ما يتحصل عندهم من معاني أو مقالات أهل السنة والحديث.

وهذه مسالك طوائف من حذّاق النظّار كضرار بن عمرو من المعتزلة والحسين ابن محمد النجار من أعيان المرجئة والأستاذ أبي إسحاق وأبي المعالي[1] وأبي حامد من حذّاق الأشعرية وينزع إلى مثل هذا أبو منصور الماتريدي والقاضي أبو بكر وأمثالهما في بعض الموارد.

وصنف من هؤلاء مقصودهم الجمع بين المذهبين كما هو مسلك أبي الوليد بن رشد من مقتصدة الفلاسفة المتفقة على طريقة أهل الشريعة، فإنه يذكر هذا في كلامه الذي قرّبه إلى أهل الشريعة، قال في مناهج الأدلة: " الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين[2]، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك أنه يظهر أن ا لله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً إنما يتم فعلها

---

(١) هذا معتبر بما ذكره الجويني في آخر أمره في الرسالة النظامية .

(٢) يعني بهما القول بالجبر، واستقلال العبد، انظر مناهج الأدلة (١٨٦ ــ ١٨٨) .

بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارجٍ لها، وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك: أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه، وكذا إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿**له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله**﴾[1].

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخلو في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه كانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلغي هذا الارتباط التي بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عليها هو العلة في وجود هذه الأسباب . ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات

(١) سورة الرعد : ١١ .

جميع الزمان . . وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع . ."[1].

وهذا الذي ذكره أبو الوليد بن رشد هو من خيار مقالات هؤلاء المتفلسفة، فإن المعروف عند جمهورهم أن حصول القدرة مع الدواعي الموجبة من القوابل يوجب الاستعداد التام لدخول الفعل في الوجود ولما كانت القوى الجسمانية ليس لها صلاحية لإيجاد التأثير، صار يحصل عند الاستعداد التام فيض من واهب الصور يخرج به الفعل إلى الوجود، وهذا مذهب جماهير الفلاسفة كما ذكره أبو عبدالله بن الخطيب عنهم[2] وهذا مذكور في كلام الفلاسفة، قال ابن سينا في شفائه: "إن الحيوان ما لم يشتق اشتياقاً إلى شيء شعر باشتياقه أو تخيله أو لم يشعر به، لم ينبعث إلى طلبه بالحركة وليس ذلك الشوق هو لشيء من القوى المدركة، فليس لتلك القوى إلا الحكم والإدراك وليس يجب إذا حكم أو أدرك بحس أو وهم أن يشتاق إلى ذلك الشيء . . فالصور إذا استحكم وجودها في النفس واعتقاد أنها يجب أن توجد فقد يعرض كثيراً أن تنفعل عنها المادة التي من شأنها أن تنفعل عنها وتكون، فإن كان ذلك في النفس الكلية التي للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثراً في طبيعة الكل، وإن كان في نفس جزئية جاز أن يؤثر في طبيعة جزئية . . "[3].

وهذا الذي يذكره ابن سينا وأمثاله مبني عند هؤلاء على مقدمات إلحادية حيث جعلوا وجود الباري وجوداً مطلقاً وتارة يقولون: الوجود المقطوع عن الأمور الثبوتية[4]، ولهذا صار ابن سينا وأمثاله يقولون: أخص الخواص للإنسان تصوره للمعاني الكلية العقلية المجردة قال في الشفاء: "أخص الخواص في الإنسان تصور المعاني

---

(١) مناهج الأدلة (١٨٨ ــ ١٩٠) .

(٢) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (٩/١١) .

(٣) الشفاء لابن سينا ٦ (النفس) (١٧٢، ١٧٧)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهيات) (١٣٤).

(٤) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهيات) (٧، ٤٤ ــ ٥٠)، الشفاء لابن سينا ٦ (النفس)، درء التعارض (٢٨٦/١ ــ ٢٩٤)، الصفدية لابن تيمية (٢٩٧/١ ــ ٣٠٠) .

الكلية الفعلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية "[١].

ومن المعلوم أن الموجود المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج، وهذا معروف عند جماهير الفلاسفة قبل هؤلاء ولما أثبت أفلاطون المثل المجردة وهي موجودة مطلقة في الخارج صار قوله خلاف قول جمهور الفلاسفة قبله وبعده، وأرسطو وأمثاله من المشائين الذين نسج أكثر المليين على طريقته في أكثر مسائلهم يقولون: إن المطلقات موجودة في الخارج مقارنة للمعينات، وأولئك الأفلاطونية يجعلونها مفارقة، ثم هؤلاء وهؤلاء لا يقولون: إنها المبدعة للأعيان، فعلم حال هذا المذهب الذي دخل على هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله من غلاة المعطلة الذين جعلوا الباري: هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، وهذا القول هو حقيقة قول من يقول: إن وجوده مقول بسلب النقيضين الثبوتية والانتفائية، كما هو قول بعض أئمة الباطنية المتشيعة كأبي يعقوب السجستاني صاحب "الأقاليد الملكوتية" و"الافتخار"، فهذا الوجود وما ذكره ابن سينا كلاهما من الوجود الممتنع في بداهة العقول، بل قول ابن سينا وأمثاله أبعد عن إثبات الوجود من قول من يقول بسلب الأمور الثبوتية والسلوبية فإن من يقول بسلب الثبوت وحده قد رفع موجب الوجود، ومن يقول بسلب الثبوت والنفي قد رفع موجبي الوجود والعدم، وإن كان هذا القول أظهر في التناقض لدى أرباب العقول فذاك أبلغ في تعطيل الوجود وهذا مقام معروف، ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء تعطيل الباري عن الخلق والفعل.

وفي الجملة فهذه المقالات مرتبة على مقدمات من مقدمات ملاحدة الأمم التي تلقوها عن بعض أساطين الفلاسفة المشركين كأرسطو وأمثاله، ولهذا التزم ابن سينا ما يعلم فساده بإجماع المسلمين واليهود والنصارى وجماهير المشركين كالقول بقدم العالم

---

(١) الشفاء ٦ (النفس) (١٨٤) .

وإن كان استعمل في ذلك ألفاظاً نافق بها المسلمين[1]، وليس المقصود هنا ذكر قول هؤلاء في الوجود والقدر، بل مقصود هذا الموضع ذكر مذاهب أهل القبلة في القدر وهؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله لا يجعلون الباري هو الخالق حقيقة لهذه المحدثات فإن العلة التامة مستلزمة لمعلولها عنده، ولهذا ذكروا باب الأسباب والقوابل وما يدخل عليها من الاستعداد والشوق إلى غير ذلك مما به يخرج الفعل إلى الوجود، وغير ذلك مما ذكروه في العقل الفعال وإن كان ليس سائر هؤلاء المليين يقولون : بالعقول العشرة والنفوس التسعة[2].

والمقصود أن التوسط الذي فرضه أبو الوليد بن رشد في القدر إنما قرره بحسب ما بنى عليه قوله في مسائل الوجود والأفعال والأسباب والعلل وهو كما تقدم من خير كلام هؤلاء المتفلسفة، وقوله في هذا خير من قول ابن سينا وأمثاله، وفيه أحرف فاضلة ليس له فيها اختصاص بل تكون معروفة في كلام طوائف من أهل السنة وغيرهم، ومع هذا فليس هذا هو القول الذي دل عليه الكتاب والسنة، بل فيه من المعارضة لدلالة القرآن والحديث، بل ودلالة العقول ما هو معروف، وقول كثير من فضلاء النظار خير من قوله، فضلاً عن قول أهل السنة والحديث الذي يعلم أنه مخالف لما يقوله ابن رشد الذي هو في كثير من موارده يشارك فيه ما ذكره ابن سينا وأمثاله فإن هؤلاء الفلاسفة كابن سينا وأبي الوليد ابن رشد يعظمون القول بالموجبات، ولما شاهدوا حدوث الحوادث المعارض للعلل الموجبة فرقوا بين العلة التامة الموجبة بالذات وما يكون من الموجبات يتحرك إلى معلوله بما يقع من الشوق واستعداد القوابل إلى غير ذلك مما هو معروف عن هؤلاء، وإن كان ابن سينا أحذق بهذه الطريقة وأكثر تعظيماً لها من أبي الوليد بن رشد، وأبو الوليد اشتد في إبطال قول أبي حامد في الأسباب حتى

(١) درء التعارض (١/٢١٦ـ ٢١٨، ٢٨٥ـ ٢٩٤، ٣٣٠)، الصفدية (١/٢٣٦، ٢٣٧، ٢٨٨ـ ٣٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٣، ١٢٩ـ ١٣٨، ١٧٥ـ ٢٠٠)، تهافت التهافت (٢٢١ـ ٢٢٦).

(٢) الشفاء لابن سينا ٦ (النفس) (١٧٢ ـ ١٩١)، الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) لابن سينا (١٧٩، ٢٤٤ـ ٢٧٠)، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي (١٦٥ـ ٢٠١)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٨٩).

جعله من الأقوال المقولة بالسفسطة[1]، وقول أبي حامد وأمثاله من نظار المتكلمة من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، وإن كان مخالفاً للعقل والشرع فقول هؤلاء الفلاسفة الذين عارضهم أبو حامد فيما صنفه في تهافتهم أعظم مخالفة للشرع والعقل، وأبو حامد وأمثاله ممن يعظمون مقام الربوبية والخلق الذي هو الإيجاد والإحداث حتى صاروا يعطلون الأسباب عن كونها أسباباً يتعلق وجود المسبب بها على غير مجرد المقارنة أقرب إلى الشريعة من هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وذويه، وإذا كان قول هؤلاء المتكلمة يعلم فساده فقول هؤلاء أظهر في الفساد .

وإن كان هؤلاء وهؤلاء لهم موافقة لجماهير المسلمين من وجه مجمل آخر وكلام مقتصدة الفلاسفة الملية كأبي الوليد خير من قول غلاتهم كابن سينا وأمثاله، وأبو الوليد له أحرف فاضلة كما أن أبا حامد له أحرف فاضلة يقع فيها من تعظيم الشريعة ومقاربتها يفضلون به على غلاة هؤلاء، وإن كان ما يفضلون به ليس لهم فيه اختصاص، بل يكون معروفاً في جمهور طوائف المسلمين، فإن جماهير النظار من أهل الكلام والفقهاء والشيعة فضلاً عن أهل السنة والحديث وفضلاء المتصوفة وغيرهم يعلمون فساد قول هؤلاء وهؤلاء.

وحقيقة هذين المذهبين مذهب ابن سينا وأمثاله، وأبي حامد وأمثاله، مقولة بالوهم، وأصناف الأدلة السمعية والعقلية والمشاهدة تدل على فساد هذه المقالات، بل فسادها معروف عند أكثر المشركين كالعرب الذين بعث فيهم الرسول ﷺ فضلاً عن المسلمين الذين صدقوا الرسول ﷺ، وأتاهم الله من الهدى والحكمة ما لم يقع لأمة قبلهم، وعصم الله مجموعهم أن يزين لهم الشيطان سوء أعمالهم وأقوالهم، وأخصهم أصحاب الرسول عليهم الصلاة والسلام ومن اتبعهم من أئمة الحديث والفقه والعبادة، ولهذا صار ما يذكره أبو حامد من الأدلة الصحيحة والجمل الفاضلة إنما يعرف بها فساد مذهب الفلاسفة الذين قصد الرد عليهم في مصنفه الذي ذكره في تهافت الفلاسفة، وليس فيما ذكره ما يصح به قوله الذي قابل به قول هؤلاء المتفلسفة

---

(١) انظر رد ابن رشد على الغزالي في تهافت التهافت (٢٨٩ ـ ٣٠٢) .

بل أكثر تحصيله لمذهبه معتبر بفساد قول الفلاسفة ومعلوم أن فساد قولهم لا يوجب صحة ما ذكره[1].

وكذلك أبو الوليد ابن رشد لما عاند قول أبي حامد وانتصر لما اختاره من مقالات الفلاسفة وإن كان يضع كثيراً مما ذكره أبو حامد عنهم على أبي علي ابن سينا[2]، ثم يذكر مختاره حتى ربما ذكر أن ابن سينا وأمثاله غلطوا على الحكماء (الفلاسفة) في صناعة المقالات، ومعلوم أن ابن سينا أحذق من أبي الوليد بأصناف الفلسفة وإن كان يكثر التلفيق والتركيب للمقالات المنقولة عن أصناف من الفلاسفة حتى صار كثير مما يذكره في كتبه كالشفاء والإشارات وغيرها، يوجد له نوع اختصاص في نظمه، وإن كان في نفس الأمر قد ركبه من مقالات معروفة لأصناف من الفلاسفة، وأبو الوليد ابن رشد أظهر عناية بمقالات أرسطو وهو يحتمد البرهان العقلي الذي ظنه في هذه الفلسفة المشائية، وابن سينا أخذ من الفلسفة المشائية مأربه وأدخل عليها من مقالات الفلسفة المعتبرة بالعرفان والإشراق والغنوص وأمثال ذلك التي هي فلسفة الباطنية الذين انتسبوا لهذه الملة ولهذا كان ابن سينا وأهل بيته من الإسماعيلية الباطنية المتشيعة، وأبو الوليد ممن يباعد المقالات الباطنية العرفانية المقولة بالذوق والإشراق وأمثال ذلك.

والمقصود أن ما يذكره ابن رشد في بعض الموارد الكبار أنها من أغلاط ابن سينا على الفلاسفة فإن غالب ما يقصده بالفلاسفة أرسطو وأتباعه، وابن سينا يأخذ من هؤلاء وغيرهم وقد صرح ابن سينا في كثير من الأصول الكبار التي ذكرها في الإلهيات والمعاد أن ما ذكره ليس مما ذكره الأنبياء أو جاءت بها الكتب السماوية، وابن رشد وإن كان خيراً من هؤلاء الفلاسفة الباطنية فإنه يشاركهم في كثير من الموارد في مقالاتهم أو بمقالات من جنس مقالاتهم، وإن كان له كلام في تعظيم الشريعة وقد رام وصل فلسفته بالشريعة وصنف في ذلك "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "ثم ما حصله من هذا الاتصال هو في نفس الأمر من التعارض الذي هو حقيقة مذهب هؤلاء قاطبة، ولهذا يذكر هو وغيره أن هذه الحقائق الحِكمية والدلائل

---

(١) انظر بحث الغزالي في السببية في تهافت الفلاسفة (١٨٩ ــ ١٩٩) .

(٢) انظر منهاج الأدلة (١١٣ ــ ١١٤)، تهافت التهافت (٧٨) .

البرهانية لا يعرفها إلا أرباب الحكمة (الفلسفة) وليست هي مما صرحت به الأنبياء لأتباعهم، وغاية ما يثبته من اتفاق كلامه مع الوحي إشارة في مجمل النصوص من جنس ما يقع في كلام أئمة المعتزلة وأمثالهم من النفاة، بل المعتزلة وأمثالهم من المتكلمة كالأشعرية وأمثالهم خير من هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الباطنية والحرانية كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب، وحتى مقتصدة هؤلاء كأبي الوليد بن رشد، ولا يُعانَد هذا بما ذكره أبو الوليد من الإثبات فإن مقصوده بما ذكره ذكر عقائد الجمهور التي قصد الشارع منهم اعتقادها وليس ذكر الحقيقة في هذه الموارد في نفس الأمر كما يستعمل هذه الطريقة في "مناهج الأدلة" ولهذا لما أراد ذكر عقيدة الجمهور الذين تعجز عقولهم عن درك الحقيقة الحكمية التي هي الحقيقة في نفس الأمر استعمل ما يعرفه من طرق أهل الشريعة قال في مناهج الأدلة: "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . "[1].

ومعلوم عند سائر الفلاسفة المليين كابن سينا[2] وأمثاله، فضلاً عن سائر المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وسائر طوائف متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية وسائر الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية والظاهرية فضلاً عن أهل الحديث وطوائف الصوفية، بل سائر أصناف المسلمين المنتسبين إلى الملة من سائر الطوائف أن هذا القول الذي ذكره ابن رشد على هذا الوجه غلط محض، وهو فساد في العلم والإدراك، فإن سائر الطوائف من مثبتة الصفات أو ما هو منها من أهل السنة والحديث والفقهاء والصوفية والشيعة والمتكلمة كالكرامية والكلابية والأشعرية والماتريدية وأصناف أهل الإثبات، وكذا سائر نفاة الصفات من المعتزلة والجهمية والفلاسفة يقولون: إن القرآن ذكر غير هذه الصفات السبع وهذا معلوم لسائر المسلمين والمنتسبين إلى الملة، وابن رشد إنما دخل عليه هذا القول بما عرفه من كلام متأخري الأشعرية كأبي

---

(١) منها ج الأدلة (١٢٩) .

(٢) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ ــ ٥٠) .

المعالي وذويه، فإن هؤلاء قصروا ما أثبتوه من الصفات على هذه السبع التي ذكرها أبو الوليد[1]، وأئمة هؤلاء الأشعرية كعبدالله بن سعيد بن كلاب مقدم متكلمة هؤلاء الصفاتية وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثالهم كانوا يثبتون غير هذه السبع مع ما عندهم من النفي صفات الفعل التي يسميها كثير من هؤلاء حلول الحوادث[2] .

والمقصود أن هذه طريقة مختصة ذكرها أبو المعالي وأمثاله من متكلمة الصفاتية وأبو الوليد ابن رشد له عناية بمعرفة كلام أبي المعالي، فدخل عليه هذا من كتب هؤلاء الأشعرية، فلما أراد ذكر ما يناسب الجمهور كما يقول في الصفات سلك هذه الطريقة التي يعتبرها طريقة أهل الشريعة فيما زعم وإنما توهم باعتبار هذا النوع من متكلمة الصفاتية و لم يكن له علم بكلام أئمة المثبتة من متكلمة الصفاتية، وأئمة السنة والحديث وهذا معتبر بما ذكره في أصناف الناس في مقدمة كتابه، فإنه ذكر الحشوية والأشعرية والمعتزلة والصوفية[3]، وأجود معرفته كانت فيما ذكره الأشعرية ولا سيما أبا المعالي وذويه، ولهذا كان يكثر التخصيص له عن أصحابه، أما الحشوية فقد ذكر مذهباً لا يعرف له متقلد وإنما تلقى ما ذكره عنهم بما يذكره أبو المعالي وأمثاله ممن سموه كذلك، وأما المعتزلة فلم يصله شيء من كتبهم كما ذكره وأما الصوفية فكانت معرفته بمقالاتهم قاصرة وجرّدهم من النظر وهذا مما يعلم فساده بهذا الإطلاق[4].

والمقصود هنا ذكر غلط أبي الوليد على الشريعة وأهلها، فإن هذا الذي ذكره في الصفات السبع وإن قيل أن معتبر تقديرها من كلام أبي المعالي وأمثاله، فقول ابن رشد مخالف لقول أبي المعالي وسائر من ذكر هذه الصفات السبع وحدها فضلاً عن غيرهم فإن هؤلاء كأبي المعالي وأمثاله لا يقولون: إن الموجب لقدرها بهذه السبع وحدها أن القرآن نطق بها دون غيرها، ولا أن الإنسان يتصف بها، فإنه من المعلوم بالبديهة أن

---

(١) انظر تقرير ذلك في كتب أبي المعالي : الإرشاد (٣٠ ــ ٧١)، لمع الأدلة لأبي المعالي (٩٤ ــ ١٠٥) .

(٢) انظر المحصل للرازي (٢٧٠)، فواعد العقائد للغزالي (١٨٥ ــ ١٨٦) .

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد (١٠١ ــ ١١٨) .

(٤) انظر مناهج الأدلة لابن رشد (١٠١ ــ ١١٨) .

القرآن ذكر غيرها، وأن الإنسان يتصف بغيرها، بل هؤلاء كـــأبي المعـــالي وذويـــه، معتبرهم في هذا القدر المختص، دلائل عقلية كما هو معروف في كتـــب أبي المعـــالي وأمثاله[1].

والمقصود أن ما يذكره أبو الوليد من المقالات التي يقربها إلى الشريعة في الصفـات والقدر يغلط بها على سائر أصناف الناس من الفلاسفة والمتكلمـة والفقـهاء وأهـل الحديث والصوفية، وهذا معتبر بما يذكره من المقالات في منـاهج الأدلـة، وتهـافت التهافت، وفصل المقال وأمثالها .

فهذه جملة مقالات أهل القبلة في باب القدر وشتى ما يذكره أهل المقالات مـن المذاهب المعينة فهو لا يخرج عما ذكر في جملة المقالات، وليـس المقصـود تفـاصيل المقالات ودلائل أصحابها، بل المقصود هنا ذكر أصول هذه المقالات التي قالهـا أهـل القبلة في هذه المهامه التي القول فيها من أشكل المقامات .

---

(١) انظر الإرشاد للجويني (٦١ ــ ٧٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٧ ــ ١٨٥) .

المبحث الثاني : الأصل الذي انبنى عليه قول المعتزلة النافية والأشعرية الكسبية المثبتة واحد ظنوه متحققاً من الشريعة، وكيف دخل الغلط على هؤلاء في هذا الأصل وبيان غلط الطوائف المخالفة في هذا الأصل على كل تقدير، والأصول التي استلزم طرد هذا الأصل تعطيلها عند الأشعرية في الأمر والنهي، والحكمة والتعليل.

مقدمة: أصناف الدلائل المستعملة عند الطوائف الكلامية وأمثالها

اتفق المعتزلة على القول بأن الله لم يخلق أفعال العباد، واتفق الأشعرية على أن الله هو الخالق لأفعال العباد، وتقدم ذكر ما في قول الطائفتين من الغلط في مقالاتهم، وهذه الطوائف وغيرها من المخالفين للسلف لهم دلائل وموجبات أوجبوا بها مقالاتهم وجمهور هذه الدلائل تختص دلالتها بمناسب واحد من المقالات، وهذا هو الأصل في دلائل الأقوال المتعارضة في هذا الباب وغيره، فالدلائل التي تستعملها القدرية معارضة من أصلها لقول المجبرة، وليس في جمهور الأدلة مورد اشتراك كما هو معروف في طرق الدلائل وأصنافها التي تستعملها الطوائف الكلامية وغيرها، بل جمهور الدلائل التي يستعملها هؤلاء مناسبة لإفساد أقوال معينة من مقالات معارضيهم من أهل الكلام وغيرهم من الفلاسفة، ثم هؤلاء المتكلمون من أئمة المعتزلة والأشعرية والماتريدية فضلا عن المتفلسفة وأهل التعاليم وغيرهم من أصناف الصوفية والشيعة وغيرهم في الجملة لا يحققون ذكر مذهب السلف فيما يعتبرونه من الأصول التي يذكرها أصناف النظار من هذه الطوائف الكلامية والفلسفية من المقولات العلمية والنظرية، وكذا ما يذكره أرباب الإرادات والأحوال من الصوفية فضلا عن الباطنية ــ باطنية الصوفية وباطنية الشيعة ــ فهذه المقالات الكبار عند هؤلاء كثير منها ليست من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا معتبر بما يذكره سائر هذه الطوائف مع ما في طرقهم من التفاوت في هذا المقام .

الصنف الأول من الدلائل

والمقصود أن سائر الطوائف الكلامية من الأشعرية وأمثالهم فضلاً عن المعتزلة وأمثالهم فضلاً عن الفلاسفة وكذا أرباب الإرادات والأحوال يعدون من أصول الدين ما يعلم إجماع السلف على أنه ليس من أصول الدين، وما يكون من الأصول التي يعرفها المسلمون أنها من أصول الدين فإن هؤلاء في الجملة لا يعرفون قول السلف فيها

مفصلاً، بل منهم من لا يعرف ما هو قول السلف مجملاً ومفصلاً، فإما أن يعرضوا عن ذكره كما هي طريقة مقتصدة هؤلاء، وإما أن يذكروه على ما يعلم فساده من المقالات المنكرة التي لم يقل بها أحد من السلف البتة، بل كثير من هذا النوع لا يكون قولاً معتبراً عن طائفة معروفة من المسلمين لا من السلف ولا من غيرهم، وهذا يقع في كلام أئمة هؤلاء المعتزلة ومن يسلك طريقتهم من الأشعرية كصاحب الإرشاد وأمثاله ومحمد بن عمر المعروف بابن الخطيب كما يسلك مثل هذا في بعض كتبه كالتفسير الكبير وأساس التقديس ونهاية العقول، وفي بعض كتبه يغلب عليه الإعراض عن ذكر أقوال السلف وأهل الأثر، كما أن أبا المعالي في "الرسالة النظامية" انتحل ذكر مذهب السلف في كثير من الموارد ونازع به أصحابه وغيرهم، وإن كان تحصيله له في الجملة فيه نظر فهو وابن الخطيب وأمثالهم لهم مع أقوال السلف حالان: حال بأثر فضلاء أصحابهم وحال بأثر المعتزلة وأمثالهم.

والمقصود أن الفاضل من هؤلاء المتكلمين إذا ذكر مقالات السلف ذكرها مجملة كما هي طريقة أبي الحسن الأشعري التي ذكرها في المقالات، فإنه لما ذكر مقالات الإسلاميين فصّل مقالات المعتزلة والشيعة وأصناف المرجئة وغيرهم حتى إن عنده من العلم بمقالات المعتزلة ما لا يتحصل لبعض متأخري المعتزلة أو من ينتحل طريقتهم من الشيعة مع ذمه لمثل هذه المقالات لكنه عليم بها، ولما ذكر قول أهل السنة والحديث مع انتحاله له ذكره مجملاً في مقالات مجملة، و لم يعرف تفاصيل أقوالهم في جمهور هذه الأصول التي ذكرها، ولهذا خالف السلف ـ أهل السنة والحديث ـ في جمهور هذه الأصول عند التفصيل كما هي طريقته في "اللمع" و"الموجز"، وإن كان في كتبه المتأخرة كالإبانة اهتدى إلى بعض الأوجه الفاضلة في مقالات أهل السنة والحديث ولهذا كان قوله في "الإبانة" وحتى في المقالات خيراً من قوله في "اللمع" و"الموجز" .

وهذا ينبغي ألا يكون مورد نزاع وإن كان كثير من أصحابه غلوا في تأويل كلامه في المقالات والإبانة على مقالاته في "اللمع" والموجز، وما هو معروف في طريقته الكلامية، والحق أن له أحرفاً فاضلة في الإبانة لا يقع مثلها في "اللمع"، ومع هذا فليس

ما ذكره في الإبانة والمقالات مما يرفع مقالاته التي ذكرها في "اللمع"، بل جمهور هـذا وهذا عنده وعند جماهير أصحابه شيء واحد .

والمقصود أن هؤلاء المتكلمين في الجملة من الصفاتية والمعتزلة وغيرهم ليس عندهم تحقيق في معرفة أقوال السلف، ولهذا فإن الدلائل التي يستدلون بها في موارد النزاع الذي جمهور ما يذكره الأشعرية يعدون مخالفهم فيه المعتزلة وما يذكره متأخروا المعتزلة يعدون المخالف فيه الأشعرية مع ما يذكره هؤلاء وهؤلاء من الطوائف والأعيان من النظار الذين يوافقوهم أو يوافقون مخالفيهم ويقع لهم تخصيص بعض الطوائف بما عرف لها من المقالات المختصة، ثم جمهور هؤلاء النظار من أهل الكلام من الأشعرية والمعتزلة وغيرهم يكثر عندهم استعمال " طريقة السبر والتقسيم " فيحصلون ما يعرفونه من أقوال المخالفين ثم يذكرون المسألة على قولين، قولهم وقول مخالفيهم وربما ذكروها على أكثر من ذلك ثم يكون مقصودهم الاستدلال على بطلان مقالات مخالفيهم، ثم يصححون مقالتهم بطريقة اللزوم العقلي ويعدون هذه الطريقة من أحذق الطرق، ومعلوم أن مثل هذه الطريقة ليست من الطرق العقلية الفاضلة، فإنها محصلة بعدم العلم بغير هذه المقالات، وعدم العلم بغيرها ليس علماً بعدم غيرها، وجمهور المسائل التي يعتمد نظار المتكلمة والفلاسفة فيها هذه الطريقة يدخلها الغلط من هذا الوجه، فإن قول السلف وقول بعض الطوائف من النظار من أهل الكلام والفقهاء والفلاسفة والصوفية لا يذكروها في جمهور هذا المورد، ولو لم يكن هذا مخالفاً إلا بقول مختص لطائفة من أهل النظر من أهل الكلام وغيرهم، لكان هذا محصلاً فساد هذا التصحيح، فكيف وجمهور هذا المورد لا يذكر فيه قول السلف أئمة السنة والجماعة.

ولهذا كان تصحيح من يستعمل هذه الطريقة لما يختاره من المقالات يقوى تحقيقه، فإن العلم بفساد قول المخالفين لهم متحقق في الشرع والعقل، وإن كان قد يستعمل أدلة يمكنه بها إفساد قول مخالفيه من أهل الكلام يمكنهم معارضته فيها مع أنه في نفس الأمر تقع أدلة يعلم بها فساد أقوال من ذكرهم من المخالفين أقوى مما يقع ذكره عندهم، وهذه الأدلة التي يعلم بها فساد الأقوال التي يعينها هؤلاء من مقالات

أرباب الكلام والفلاسفة وأمثالهم يقع مثلها ما يعلم به فساد هذا القول الذي يعتمده هؤلاء ويصححونه بما حصلوه من فساد الأقوال المخالفة .

والمقصود أن الأدلة الفاضلة التي يستدل بها أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، وكذا من يتكلم في المسائل الإلهية وأصول المسلمين من المتفلسفة يعلم بها فساد الأقوال التي عارضوها من مقالات مخالفيهم من المتكلمة والمتفلسفة، ولهذا لا يقع لهؤلاء وهؤلاء وغيرهم دليل فاضل يمكن معارضة قول السلف فيه، فإن الأدلة الفاضلة لا تعارض ما هو حق، ولهذا صار ما يذكره بعض أهل الكلام ومقتصدة الفلاسفة كأبي الوليد ابن رشد في الرد على بعض المقالات المضافة إلى السلف بما يذكرونه من الأدلة يعلم فساد قولهم فيه تارة بفساد الدليل، وتارة بفساد الدليل مع فساد صحة ما ذكروه قولاً للسلف وأهل الأثر، إذ لا يكون قولاً لهم، وتارة يكون الدليل قضى بفساد ما ذكروه من القول الذي يعلم أنه ليس قول السلف ولا أحد منهم، بل مثل هذا النوع لا يعرف قائل مختص به من الطوائف في الجملة، هذا مع أن الغالب على هؤلاء هي الطريقة الأولى، ولهذا استطاع كثير من الفلاسفة وأمثالهم معاندة كثير مما يدعونه أقوال أهل الشريعة وهم لا يعرفون من مقالات أهل الشريعة إلا مقالات أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية وأمثالهم، وبمثل هذا صحح كثير من أهل المقالات كثيراً من موارد النزاع بين الطوائف .

والمقصود أن الدلائل المختصة يقع فيها الوهم على هذا التقدير، ولهذا تجد الأدلة التي يستعملها سائر هؤلاء من أهل الكلام والفلاسفة وغيرهم مصححين بها أقوالهم قبل النظر في كلام مخالفيهم، لا تكون في نفس الأمر مما يدل على صحة ما يذكرونه ولهذا تكثر منازعتهم في هذا المورد من الدلائل، ولكثرة المعارضات وقوتها صاروا يحققون مذاهبهم بما يحصلونه في طريقة السبر والتقسيم المتقدمة، فإنها على هذا أدعى في التحقيق عندهم لكثرة معارضتهم في الدلائل التي يستعملونها لصحة مقالاتهم من جهتها هي، بل هذا المورد من الأدلة يقع فيه تردد واختلاف بين أصحاب المقالة الواحدة فطائفة من منتحليها ينصرها بطريقة تخالف طريقة غيره مع ما يذكره كثير منهم من

معارضة دلائل أصحابه المقولة على هذا الوجه في كثير من الموارد واعتبر ذلك بما يذكره أبو المعالي على قدماء أصحابه وما يذكره محمد بن عمر الرازي على متأخريهم في طائفة من المسائل والدلائل، وهذا شأن معروف في مقالات هؤلاء في المسائل والدلائل، فإن التعاند بين المعتزلة معروف وكذا بين الأشعرية ويوجد ما هو مثله عند المتفلسفة وغيرهم.

الصنف الثاني من الدلائل

فهذه طريقة معروفة في مذاهب هؤلاء في كثير من الدلائل التي يستعملونها، وثمت طريقة تقع في أكثر أصول هؤلاء ويصير القول فيها من أخص طرق تحصيل المقالات يقع فيها تحصيل أصول مشتركة، يقول بها غير طائفة من المتكلمين مع تعارض مقالاتهم في هذا المقام ويكون هذا الأصل الذي اتفقوا على تحقيقه وصحته تستعمله هذه الطائفة بما يوجب عندهم تحصيل مقالتهم، وتستعمله طائفة أخرى بما يوجب عندهم تحصيل مقالتهم مع تعارض المقالتين في نفس الأمر، وإقرار هؤلاء وهؤلاء بهذا التعارض، ثم إذا كان هذا الأصل المشترك عقلياً، جعلت كل طائفة مقالتها واجبة من هذا الوجه وجوباً عقلياً، وإن كان معتبرهم في تحصيله مورد الشريعة، جعلت كل طائفة مقالتها واجبة الصحة من هذا الوجه وجوباً شرعياً، وهذا النوع من الاستدلال التي تستعمله الطوائف يقع لهم في أكبر الأصول، وهي التي قصد التنبه إلى ما هو من أخصها في هذا الباب[1] .

ومثل هذه الأصول وإن كان يعلم أن سائر الطوائف تستعمل في الاستدلال هذه وغيرها من الدلائل المختصة ــ وهي نوعان : دلائل تحصل فساد مقالات ما يذكرونه من المقالات المخالفة، ودلائل تحصل صحة مذهبهم كما تقدم ذكره ــ لكن العلم بفساد هذه الأصول المشتركة التي استعملها المعتزلة والأشعرية في القول في أول الواجبات والقول في الصفات والقول في القدر والقول في الإيمان والأسماء والأحكام ويقع ما هو مثلها في الكلام عن النبوة والكرامات وغيرها، فالعلم بفساد هذه الأصول المشتركة المعتبرة بالتسليم عند المعتزلة والأشعرية ومن يوافقهم يقع به من العلم بفساد

(١) أي الباب من هذه الرسالة وهو الباب الثاني .

مقالة هؤلاء وهؤلاء فوق ما يقع عند العلم بفساد أدلة مختصة، فإن عدم الدليل المعين لا يوجب عدم المدلول لإمكان ثبوته بغيره، ومن هذا لم يلزم من العلم بفساد دليل مختص العلم بفساد المدلول المراد بخلاف هذه الأصول التي تقع في كلام هؤلاء وهؤلاء، فإنها من مباني الأقوال عندهم، ولهذا صار العلم بفسادها عند التحقيق يوجب العلم بفساد المقالات المبنية عليها، وهذا مقام شريف يتحصل لمن عرف حقيقة هذه المقالات وموارد الطوائف فيها معتبراً ذلك بما يذكره أصحاب هذه المذاهب من المعتزلة والأشعرية وغيرهم من أصناف أهل الكلام وكذا الفلاسفة غاليتهم ومقتصدهم وما يذكره كبار أهل العلم الذين تكلموا في تلك المذاهب كأبي العباس ابن تيمية في كتبه الكبار وطائفة من جواباته، ويوجد في كلام أبي محمد ابن حزم وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي يعلى وأمثالهم من فضلاء النظار تحقيق لما هو من هذا المقام بين أصناف من الطوائف.

ولهذا استعمل أبو حامد وأمثاله كالشهرستاني مثل هذه المباني المشتركة عند معاندهم لمقالات الفلاسفة والباطنية، فإنهم يبنون كثيراً من جواباتهم ومقالاتهم على ما هو مشترك بينهم وبين المعتزلة كما هو معروف فيما كتبه أبو حامد في "تهافت الفلاسفة" وما ذكره الشهرستاني في "المصارعة"، ويوجد طائفة منه في كلام غير هؤلاء من المتكلمين الذين صنفوا في إبطال مذاهب الفلاسفة والباطنية، ويقع طائفة من ذلك فيما يذكره أبو المعالي عند فصله في المقالات العقلية ولهذا إذا أخرج قول الفلاسفة جمع أصحابه مع المعتزلة وأمثالهم من أهل الكلام بجامع مشترك، ولما كان هؤلاء النظار كأبي المعالي وأبي حامد وأبي الفتح الشهرستاني يوافقون أئمة الفقهاء وأهل الحديث في أن مقالات الفلاسفة والباطنية ليست معتبرة في مقالات المسلمين صار أبو المعالي وأبو حامد والشهرستاني وأمثالهم يحكون إجماع المسلمين على بعض الدلائل والمسائل على هذه الطريقة، ونسج على مثل طريقة أبي المعالي محمد بن عمر الرازي مع ما يقع عنده من تعظيم مقالات الفلاسفة ما لا يقع عند من تقدمه من أصحابه لكنه مع هذا يكثر معارضتهم والطعن عليهم مع ما عنده من التعظيم لبعض ما استعمله ابن سينا وأمثاله من الكلام في هذا الباب وإن كان ابن الخطيب لا يستقر مع هؤلاء كثيراً .

وفي الجملة فمعرفة ما هو مبنى المقالات عند أصحابها، وما هو من الأدلة المقولة على نوع من الاختصاص والاجتهاد من أشرف طرق المعرفة والعلم لدفع ما يعلم غلطه من المقالات التي تكلم بها كبار أئمة النظار من أهل الكلام وغيرهم .

والمعتزلة ومن ينسج على طريقتهم، وكذا الأشعرية ومن ينسج على طريقتهم من الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة يقع لهم في المباني الكبار في قولهم في أفعال العباد ما اشتبه عليهم من الشريعة في القول في إرادة الرب لأفعال العباد، فصار القول في الإرادة والمحبة والرضا والأمر، محتدماً شديداً وهؤلاء وهؤلاء اعتمدوا أصلاً واحداً في هذا المقام ثم اختلفوا في تحقيقه على الموارد التي صارت المعتزلة تحصل بهذا الأصل نقيض ما تحصله الأشعرية وأمثالهم .

الأصل المشترك في القدر بين المعتزلة والأشعرية

ومحصل هذا الأصل الذي أجمع عليه المعتزلة وأكثر الأشعرية هو أنهم اشتركوا في أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه بمعنى واحد[1]، والأشعرية مع شدة مخالفتهم للمعتزلة في القدر إلا أنهم استعملوا الطريقة التي كان يستعملها جهم بن صفوان وأمثاله من أئمة المجبرة، فإن هؤلاء يقولون: إن الأمور كلها لم تصدر إلا عن إرادة تخصيص أحد المتماثلين بلا سبب، وقالوا ما تقوله المعتزلة والجهمية أن مشيئة الله ومحبته وإرادته ورضاه بمعنى، فتحصل هذا المعنى الكلي المشترك بين المعتزلة وأكثر الأشعرية مع شدة تعارضهم في القدر، وهؤلاء المعتزلة وجمهور الأشعرية، غلطوا في مقامين: أحدهما: أنهم جعلوا الإرادة نوعاً واحداً، والثاني: أنهم غلطوا فجعلوا إرادته ومحبته شيئاً واحداً والمعروف في دلائل الشريعة أن قولهم في المقامين غلط، بل هذا معروف في دلائل الشرع والعقل، والسلف وجمهور المنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحاب أحمد الشافعي ومالك وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول كثير من أصحاب أبي الحسن الأشعري يقولون : بالفرق بين الإرادة وبين المحبة والرضا، والقول بأنهما واحد هو المعروف في كلام أبي الحسن وأكثر أصحابه ومن يوافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وليس هو قول جمهور الفقهاء، ثم السلف والمحققون من الفقهاء يقولون إن

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٤٠ ، ٤٧٤) .

الإرادة ليست نوعاً واحداً، بل الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة خلقية قدرية كونية وإرادة دينية أمرية شرعية كما سيأتي شرحه، وهذا التقسيم معلوم مورده بصريح النصوص وليس فيه نزاع عند السلف، والمحققون من أصحاب الأئمة عليه وقد ذكر هذا التقسيم غير واحد من أهل السنة كما نص على ذلك أبو العباس ابن تيمية من كبار أئمة الحنابلة، قال في المنهاج : " والمحققون من هؤلاء يقولون الإرادة في كتاب الله نوعان : إرادة خلقية قدرية كونية، وإرادة دينية أمرية شرعية . . وهذا التقسيم في الإرادة قد ذكره غير واحد من أهل السنة "[1] .

والمشهور في مذهب أبي الحسن هو جمع المقامين، وحكى عنه القول الثاني، وأبو المعالي يقول : إن التفريق بين الإرادة والمحبة هو قول قدماء أهل السنة وأن أبا الحسن الأشعري خالفهم[2] .

والمقصود أن هؤلاء المعتزلة، والأشعري وجمهور أصحابه يجعلون الإرادة واحدة وهي بمعنى المحبة والرضا، فلما تحقق هذا عندهم واعتبروه بما نظروه من الشريعة كما سيأتي[3]، ترتب عندهم القول في تعلق إرادة الله لأفعال العباد، فقالت المعتزلة ومن يوافقهم : الكفر والفسق والمعاصي لا يحبها الله ولا يرضاه، وهذا معلوم بالنص والإجماع، فلا يريدها ولا يشاؤها وما لم يرده يمتنع أن يفرض فيه القول بأنه خلقه فصارت أعمال العباد مقطوعة عن خلقه من هذا الوجه، ولما صار العلم بهذا الوجه حتماً عند المعتزلة، قالوا : وأعمال العباد في نفس الأمر مورد واحد، فلما تحتم بدلالة النص والإجماع أنه لم يخلق أعمالهم من المعاصي والفسوق والكفر علم ضرورة أنه لم يخلق سائر أعمالهم من الطاعات والمعاصي طرداً للحكم الذي لزم بالحتم والقطع .

وقال الجمهور من الأشعرية ومن وافقهم : قد علم بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شيء لا خالق سواه، ولا يكون خالقاً إلا بإرادته وما أراده فقد أحبه

---

(١) منهاج السنة (٣/١٦ ــ ١٧) .

(٢) منهاج السنة (٣/١٥) .

(٣) يأتي عند حكاية مقالتهم فيها إذ المقصود هنا ذكر هذا الأصل إجمالاً .

فلما علم بالنص والإجماع أنه خالق كل شيء فأفعال العباد داخلة في عموم خلقه بالنص والإجماع، وما خلقه فقد أراده ضرورة فإن الخلق يستلزم الإرادة بالإجماع عند سائر الطوائف حتى المعتزلة وما أراده فقد أحبه ويجب وقوع مراده، فصار الرب عند هؤلاء حقيقة لم يرد إيمان الكافرين، و لم يحبه و لم يرضه، وعن ذلك قالوا : إن تعلق محبته بالموافاة لأنها متعلق الوقوع فقالوا : إن الله يحب الكافر الذي علم أنه يوافيه بالإيمان في سائر حاله حال كفره وحال إيمانه، ويكره المؤمن حال إيمانه إذ كان يعلم أنه يرتد عن دينه، فعلى قول هؤلاء لم يزل محباً للكفار الذين أسلموا و لم يزل كارهاً للمسلمين الذين ارتدوا[1] .

فهذا تقرير هذا الأصل الذي اعتبره القدرية من المعتزلة وموافقيهم، والأشعرية وموافقيهم، على طريقة الإجمال، ثم هنا ذكر تحصيل هذا الأصل في كلام هؤلاء، قال القاضي عبدالجبار في المغني : " فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة وما يتصل بذلك، اعلم أن المحب لو كان له بكونه محباً صفة سوى كونه مريداً لوجب أن يعلمها من نفسه أو يصل إلى ذلك بدليل وفي بطلانه ذلك دلالة على أنّ حال المحب هو حال المريد، ولذلك متى أراد الشيء أحبه ومتى أحبه أراده ولو كان أحدهما غير الآخر لامتنع كونه محباً لما لا يريد أو مريداً لما لا يحب على بعض الوجوه . . ولا يصح أن يقال : إن المحبة غير الإرادة، وإنما استحال ما ذكرناه لأن كل واحد منهما يحتاج إلى صاحبه، لأن ذلك يؤدي إلى فساد طريق العلم بكونهما غيرين بل يؤدي إلى تجويز وجود معاني كثيرة معهما سواهما "[2] .

فهؤلاء المعتزلة جعلوا الإرادة والمحبة بمعنى واحد، ولهذا صار ما يريده سبحانه من أفعال عباده يكون قد أمر به، وعلى هذه القاعدة التي اعتبروها في الإرادة والمحبة تحصل عندهم القول في أفعال العباد، قال القاضي في شرح الأصول : " اعلم أن القديم تعالى

---

(١) انظر منهاج السنة (٣/١٥ ــ ٢١ ، ١٨٠ ــ ١٨٣)، الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٣٩ ــ ٣٤٤)، شفاء العليل (٢٨١ ــ ٢٨٧) .

(٢) المغني للقاضي عبدالجبار (٦/٥١) .

لا بد أن يكون مريداً لسائر ما يفعله سوى الإرادة والكراهة . . وأما أفعال العباد فعلى ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك وما هذا سبيله، فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه، وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين : أحدهم قبيح والآخر حسن، فما كان قبيحاً فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه، وما كان حسناً فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له . . وأما الأول وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى بدليل أنه غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر وتوعد عليه بالعقاب العظيم فيجب أن يكون تعالى مريداً له . . ثم قال : المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها، الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر من النهي، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك من أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها"[1] .

وقال في المغني: " فأما أفعال عباده فإنما يريد من جميعها العبادات كالواجبات والنوافل، فأما المباح والمعاصي فإنه لا يجوز أن يريدها ويكره عندنا المعاصي كلها فأما ما يقع من غير المكلفين فلا يريد شيئاً منها ولا يكرهها، لأنه وإن وقعت منهم القبائح فكراهتها لا فائدة فيه . . وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه ويرضاه، ويختاره لنا ويشاؤه، وما لا ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه فهذه جملة ما نذهب إليه، وقد بينا من قبل ما تقوله المجبرة في هذا الباب، وأنهم يقولون: إن جميع الكائنات يريدها سبحانه، وجميع ما لا يكون

---

(١) شرح الأصول (٤٥٦ ــ ٤٥٩) .

يكرهه، وأنهم يقولون في القبائح أنها مرادة له كما يقولون في المحسنات وإن كان فيهم من لا يطلق ذلك في القبيح . . "[1] .

فهؤلاء المعتزلة لما تكلموا في أفعال العباد لازموا بين الإرادة والأمر، فلا يريد إلا ما أمر به ولا يأمر إلا ما يريده لما كانوا يقولون : إن الإرادة والمحبة بمعنى واحد .

ومذهب المعتزلة وإن اشترك مع الجمهور من الأشعرية في أن الإرادة واحدة وأنها بمعنى المحبة، فبينهم فرق من وجه آخر، حيث جعلت المعتزلة الإرادة توافق الأمر وجعلت الأشعرية الإرادة توافق العلم، قال الرازي في الأربعين: "المسألة الرابعة والعشرون في بيان أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات :

مذهب المعتزلة : أن الإرادة توافق الأمر، فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما نهى عنه فقد كرهه، ومذهبنا أن الإرادة توافق العلم، فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وهو غير مراد، وكفره منهي عنه وهو مراد "[2] .

فالمعتزلة لما تكلموا في إرادة الله لأفعال العباد لم يعرفوا إلا الإرادة الأمرية والأشعرية وأمثالهم في هذا المقام لم يعرفوا إلا الإرادة الخلقية، وبهذا قالت المعتزلة أنه لم يرد غير الطاعات من أفعال عباده، وجعلوا ما لا يدخله الأمر من المباح والمعاصي وأفعال سائر الحيوان لا يريدها الله فصار يقع في ملك الباري من سائر الأفعال ما لا يريده، والأشعرية لم يعرفوا في هذا المقام إلا الإرادة الخلقية فصارت الإرادة مستلزمة الوقوع، فصار سائر ما يقع مراداً، وسائر ما لم يقع ليس مراداً، فتحصل عندهم أنه لا يريد إيمان الكافرين، بل أراد كفرهم .

فهذه المقالات واللوازم دخلت على مذهب المعتزلة والأشعرية لما استعملوا ما عرفوه من الإرادة في سائر الموارد، فالمعتزلة استعملت الإرادة الأمرية، وأبطلت بها

---

(١) المغني (٢١٤/٦ ــ ٢١٧)، وانظر المختصر في أصول الدين للقاضي (ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد) (٣٦٤) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي (٣٤٣/١) .

الإرادة الخلقية، والأشعرية استعملت الإرادة الخلقية وأبطلت بها الإرادة الأمرية، وهؤلاء وهؤلاء خالفوا الشريعة والإجماع .

قال البغدادي في أصول الدين : " أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها، فما علم من حدوثه أراد حدوثه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون، وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه، وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به، أو لم يأمر به، وهذا قولهم في الجملة .

واختلفوا في التفصيل فمنهم من قال : أقول في الجملة أن الله تعالى أراد حدوث الحوادث خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل أنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة، وإن كانت من جملة الحوادث التي قلنا في الجملة أنه أراد كونها، كما نقول في الجملة عند الدعاء يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والأنعام كلها، ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان، وإن كانت هذه الأشياء من جملة ما أطلقنا في الجملة بأنه خالقها ورازقها كذلك القول في المرادات جملة وتفصيلاً على هذا القياس، وهذا قول شيخنا أبي محمد عبدالله بن سعيد[1]، وكثير من أصحابنا .

ومنهم من أطلق إرادة الله سبحانه في مراداته جملة وتفصيلاً، ولكنه قيد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة : إن الله تعالى قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر، وقال في التفصيل: أنه أراد الكفر من الكافر بأن يكون كسب له قبيحاً منه، و لم يقل أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له على الوجه الذي ذكرناه، وهذه طريقة شيخنا أبي الحسن رحمه الله .

ومنهم من قال : إذا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله تعالى أراد حدوثها و لم نقل أراد الكفر والعصيان، وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية . . وهذا القول اختيارنا "[2] .

---

(١) يعني به ابن كلاب وهو قبل الأشعرية، لكن منهم من يصرح بانتحاله لموافقتهم لطريقته في كثير من الموارد.

(٢) أصول الدين للبغدادي (١٤٥ ــ ١٤٦) .

فهذا الذي ذكره البغدادي معروف في كلام سائر أصحابه كما يذكره القاضي أبو بكر[1]، وأبو المعالي[2]، والرازي[3]، والآمدي[4]، والأيجي[5]، وهو من كليات المذهب عند هؤلاء الذي لا نزاع فيه .

وقال أبو المعالي في الإرشاد : " . . فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها، نفعها وضرها ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً ولا يطلقه تفصيلاً، وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى لم يخصص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، وإن كان يعتقده، ولكنه يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل . . ومن حقق من أئمتنا أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث معمماً ومخصصاً، مجملاً ومفصلاً.

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه ومنع إطلاقه، المحبة والرضا، فإذا قال القائل : هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه، ثم هؤلاء تحزبوا حزبين : فقال بعضهم المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل : " أحب الله عبداً " فليس المراد به تحنناً عليه وميلاً إليه بل المراد إنعامه على عبده، ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له وانقياده لطاعته، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه .

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة ولكنه يقول : إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً فإنها تسمى سخطاً ومن حمل المحبة على صفات الأفعال حمل السخط أيضاً عليها، ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، والرب تعالى يحسب

---

(١) التمهيد (٣١٧ ـ ٣١٨) .

(٢) الإرشاد (٢٣٧ ـ ٢٣٩)، اللمع (١١٠) .

(٣) الأربعين (٣٤٣)، المحصل (٢٨٨) .

(٤) غاية المرام (٦٥) .

(٥) المواقف (٣٢٠) .

الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه"[1]، فهذا الذي ذكره أبو المعالي من مقالات أصحابه في إطلاق القول بأن المحبة والإرادة بمعنى واحد، فكل ما أراده فقد أحبه، ومن لم يطلق ذلك هو التحقيق في ذكر المذهب، وما نسبه أبو المعالي للمحققين من أصحابه الذين قالوا: إن الله يحب الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه هو قول الأشعري وأكثر أصحابه، وطائفة من هؤلاء ينغلق عن إطلاق بعض موارد التفصيل لفظاً مع أن أبا المعالي تارة يقول: إن التفريق بين المحبة والإرادة هو قول القدماء من أهل السنة وأن أبا الحسن الأشعري خالفهم[2]، وأبو الحجاج المكلاتي صاحب "لباب العقول" استعمل كلام أبي المعالي الذي ذكره في "الإرشاد"، ثم غلط في تصنيفه فصار ما يذكره عن الأشعرية مضطرب مع أن مادة كلامه في ذكر هذه المسألة محصل من كلام أبي المعالي تماماً[3].

فعلى هذه الطريقة التي عليها أكثر الأشعرية تكون الإرادة بمعنى المحبة والرضى وهذا يوجب أن الله أحب كفر الكافرين ومعصية العاصيين، وقولهم إن الإرادة تتبع العلم بالوقوع يكون سبحانه لم يرد إيمان الكافرين كما يصرح بذلك بعض أئمتهم كالرازي[4]، وهو حقيقة مذهبهم .

وهؤلاء الأشعرية غلطوا في التسوية بين الإرادة والمحبة، وغلطوا في اعتبار الإرادة الخلقية و لم يعرفوا الإرادة الأمرية، فصاروا يشتركون مع المعتزلة في الإقرار بإرادة واحدة، ثم يختص المعتزلة بالإرادة الأمرية، ويختص هؤلاء الأشعرية بالإرادة الخلقية: ثم يقول هؤلاء وهؤلاء : الإرادة والمحبة بمعنى واحد .

وفي الجملة: فهذا الأصل من أخص ما بنى عليه المعتزلة والأشعرية قولهم في أفعال العباد، ومعلوم عند التحقيق أنّ تعذر هذا الأصل يوجب تعذر مقالة المعتزلة والأشعرية في أفعال العباد، فإن من يقول: الإرادة نوعان إرادة أمرية وإرادة خلقية، ثم يقر بهما ويجعل هذه على مورد وهذه على مورد ولا تلازم بينهما يصير عنده سائر ما

---

(١) الإرشاد لأبي المعالي (٢٣٧ ــ ٢٣٩)، وانظر لباب العقول للمكلاتي (٢٨٦ ــ ٢٨٨) .

(٢) انظر المنهاج لابن تيمية (٣/١٥) .

(٣) انظر لباب العقول للمكلاتي (٢٨٦ ــ ٢٨٨) .

(٤) الأربعين في أصول الدين (١/٣٤٣) .

أمر الله به أو خلقه مراداً له بالإرادة الأمرية الشرعية في الأول، والإرادة الخلقية في الثاني وما كان من الأول يقع صار مراداً بهما، وما صار من الثاني مأموراً به صار مراداً بهما .

بخلاف المعتزلة فإنهم جعلوا عدم إرادته للمعاصي والمباح مانعاً من كون المعاصي والأفعال المباحة مخلوقة له، لأن العلم الضروري يوجب أن المخلوق يكون مراداً، وكذا الأشعرية غلطوا في أفعال العباد مع قولهم المجمل أن الله هو الخالق لأفعال العباد، فهذا يقوله جماهير المسلمين من سائر الطوائف غير القدرية، وهو مما يخالفون به المعتزلة وأمثالهم، لكن قولهم في الإرادة أوجب مخالفتهم للسلف وموافقتهم للجهمية، والمخالفة التي تعرف بها فساد المقالات هي مخالفة إجماع السلف أهل القرون الثلاثة الفاضلة أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم من أئمة السنة والحديث، ومعلوم أن سائر أئمة السنة بل هو قول الفضلاء من النظّار من المتكلمين والفقهاء، وهو قول جمهور أصحاب الأئمة الأربعة أن الإرادة ليست بمعنى المحبة، وهذا فرق معلوم في الشرع والعقل والإدراك، ولهذا كان أبو المعالي وأمثاله من أئمة النظار يقولون : إن جمعهما بمعنى واحد لم يقله أحد من أهل السنة قبل الأشعري، وذلك أن هذه المقالة هي من مقالات الجهمية والمعتزلة المعروفة .

وهذا الأصل وإن كان يستعمل هنا باعتباره أحد مباني المعتزلة والأشعرية في قولهم في أفعال العباد، فإن كثيراً من هؤلاء النظار كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[1]، وأبي المعالي[2]، ومحمد بن عمر الرازي[3]، وغيرهم يستعملون الاستدلال بالملزوم على اللازم، والاستدلال باللازم على الملزوم، وهذه طريقة معروفة في كلام النظار من الفقهاء وأهل الكلام والفلاسفة من سائر الطوائف، فإنهم إذا صححوا الملزوم بما معهم من الأدلة بنوا عليه إثبات اللازم، وإذا استدلوا لصحة هذا اللازم صححوه بما عرفوه من صحة الملزوم .

---

(١) التمهيد للباقلاني (٣١٧ ـ ٣١٨) .

(٢) الإرشاد للجويني (٢٤٠) .

(٣) الأربعين في أصول الدين (١/٣٤٣) .

والمقصود هنا أنه وإن قيل إن القول في الإرادة على ما ذكره المعتزلة والأشعرية هو من أخص مباني قولهم في أفعال العباد، فيصير القول في أفعال العباد مبنياً على القول في الإرادة، فلا ينتقض هذا بما يقع في كلام طائفة من نظار هؤلاء كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي، حيث يستدلون لقولهم في الإرادة بما تحقق بالأدلة أن الله الخالق لأفعال العباد، وإذا علم كونه خالقاً علم كونه مريداً لما خلقه، فهذه الطريقة التي يستعملها هؤلاء[1] يستدلون بها على مجمل قولهم في الإرادة وإلا فإنه من المعلوم أن الخلق وإن كان يستلزم الإرادة فإن عدمه لا يوجب عدمها، بل هذه عند من يصححها وهم هؤلاء الأشعرية والجهمية محصلة بطريقة أخرى وليست من جهة عدم الخلق، فإن هؤلاء الأشعرية والجهمية يوافقون المعتزلة في أن الإرادة صفة تخصيص وليست صفة خلق وإيجاد[2] .

قال الرازي في المحصل : " مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة "[3]، ومقصوده أن الإرادة صفة تخصيص يرجح بها القادر أحد طرفي الممكن وبالقدرة يقع التأثير والفعل وجوداً، وقال القاضي عبدالجبار في المغني: "فصل في أن الإرادة لا توجب الفعل" وقال: "فصل في بيان ما يؤثر من الإرادات وما لا يؤثر، وما تؤثر فيه الإرادة من الأفعال وما لا تؤثر"[4].

والمقصود عنده كون الإرادة صفة تخصيص وليس بها يقع الفعل وجوداً، بل بالقدرة، وسائر الأشعرية يفرقون بين الإرادة والقدرة، فيعلم أن الاستدلال على الإرادة بما عرفوه من خلق الأفعال لا يوجب أن مبنى قولهم في الإرادة قولهم في الأفعال المخلوقة، فإن تعذر تحصيل هذا قائم على هذا الوجه، وإن كانوا يستدلون على ذلك

---

(١) انظر التمهيد للقاضي أبي بكر (٣١٧ ــ ٣١٨)، والإرشاد لأبي المعالي (٢٤٠)، والأربعين للرازي (٣٤٣/١) .

(٢) الإرشاد لأبي المعالي (٦٤)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٩ ــ ١٨٠)، المحصل للرازي (٢٤٦)، المغني للقاضي (٨٤/٦) .

(٣) المحصل (٢٤٦) .

(٤) المغني (٨٤/٦ ــ ٩٦) .

من وجه دون وجه، ولهذا صار ما يحصلونه في مسألة الإرادة مستدلين على ذلك بخلق الأفعال ليس هو مورد النزاع بينهم وبين السلف من جهة الإرادة .

قال القاضي أبو بكر في التمهيد : " إن قائل قال : فلم قلتم إن الله تعالى مريد للطاعة والمعصية وسائر الحوادث، قيل له : لأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿**فعّال لما يريد**﴾[1]، وقد قام الدليل على أنه مريد لذلك أجمع"[2]، وقال أبو المعالي : " ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل أحدهما : البناء على خلق الأفعال، وقد بينا أن كل خلق فالله عزّ وجل ربه وخالقه، ثم يجب كونه تعالى مريداً لكل حادث قاصداً إلى إيقاعه واختياره "[3]، وقال محمد بن عمر الرازي : " فصل في بيان أنه تعالى مريد لجميع الكائنات . . لنا وجهان : الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد وكل من خلق شيئاً لا على سبيل الإكراه والإلجاء فهو مريد لذلك الشيء، فوجب القطع بأنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد "[4].

فيقال الاستدلال على إرادته لما خلقه بخلقه له وإيجاده له أمر مجمع عليه بين الطوائف وليس هو محال النزاع بين المسلمين، فإن سائر المسلمين من المعتزلة وسائر أهل الكلام وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة والجماعة يعلمون أن ما خلقه الله فقد أراده ولهذا كان المعتزلة يقولون : إنه مريد لأفعال نفسه، ولِما أمر به عباده من الطاعات ولا يجعلونه مريداً للمباح والمعاصي وأفعال الحيوان[5]، وإن كان هؤلاء الأشعرية يقولون : ما أراده فقد أحبه، فهذا لم يتحصل من جهة مسألة الخلق، ولهذا صار في هذه المسألة نزاع بين الأشعرية وغيرهم ممن يوافقهم في قولهم بأن الإرادة واحدة متعلقها العلم بالوقوع، مع أنهم يشاركونهم في هذا التحصيل الذي ذكروه في الخلق، والنزاع في هذا معروف، وقد حكي عن الأشعري القولان، والمعروف عند أئمة أصحابه وهو قول جمهورهم أن الإرادة بمعنى المحبة، كقول المعتزلة والجهمية كما تقدم ذكره.

---

(١) سورة البروج: آية ١٦.

(٢) التمهيد (٣١٧ ــ ٣١٨) .

(٣) الإرشاد (٢٤٠) .

(٤) الأربعين (٣٤٣/١) .

(٥) المغني للقاضي عبدالجبار (٢١٤/٦ــ ٢١٧).

والمقصود أن الاستدلال بمسألة خلق الأفعال على ما اعتبره الأشعرية في مسألة الإرادة على كلا القولين المعروفين عندهم لا يوجب تحصيل ما هو من محال النزاع بين المسلمين حتى المعتزلة، فإن الشأن معهم في إثبات خلق الله لأفعال العباد، فإذا صح هذا لم يستدع الاستدلال عندهم على إرادته لها، فإنهم يقولون كسائر العقلاء : إن هذا معلوم بالضرورة، ولهذا منعت المعتزلة القول بأن الله هو الخالق لأفعال العباد، لأنهم يعلمون ويقرون بما هو مجمع عليه بين الناس أن ما كان مخلوقاً لزم أن يكون مراداً والذي ينازع فيه الأشعرية مع هذا الاستدلال الذي يذكره القاضي أبو بكر وأبو المعالي وأمثالهم في مسألة الخلق على الإرادة هو تحصيلُ أن عدم الخلق يوجب عدم الإرادة، وهذا يتعذر تحصيله على هذا الوجه بإجماع الطوائف، وهو محل النزاع بينهم وبين السلف والمعتزلة وجمهور الطوائف المخالفة للجبرية الجهمية ومن يوافقهم من الأشعرية وأمثالهم، فإن جماهير الطوائف من السلف والخلف، وهو قول أهل الحديث قاطبة والمعتزلة والشيعة وفضلاء الصوفية وأئمة الكلام المخالفين للمجبرة يقولون : إنه يريد ما لا يكون .

والمقصود أن استدلال طائفة من النظار بمسألة خلق الأفعال على القول في الإرادة لا يوجب أن القول بخلق الأفعال هو موجب ومبنى القول في الإرادة، فإن مسألة الخلق تدل على ما هو ليس من محال النزاع بين سائر الطوائف، وهو أن ما خلقه فقد أراده، وهذا معلوم بالضرورة والإجماع عند سائر الناس، ومحل النزاع : أن ما لم يخلقه مما أمر به هل تعلق به الإرادة أم لا؟.

وبهذا يعلم أن مبنى القول في أفعال العباد هو القول في الإرادة وليس العكس وغاية هذه الطريقة التي يستعملها القاضي أبو بكر وأبو المعالي والرازي وأمثالهم، أنها من باب الاستدلال باللازم على ما هو من الملزوم، وليس فيها تحصيل سائر الملزوم باللازم، فضلاً عن كونها استدلالاً بالملزوم على اللازم والتحقيق أنها استدلال باللازم على ما هو ليس مورداً للنزاع من الملزوم، ومثل هذه الطريقة فاسدة في العقل والشرع، فإن الاستدلال المعتبر بالمؤتلف على المختلف، وأما تحصيل المؤتلف بالمختلف

فهذا مما يعلم فساده، فإن ما هو من موارد النزاع لا يستدل به على ما هو من الإجماع كما هو معروف.

ولهذا فإن هؤلاء النظار كالقاضي أبي بكر وابن الخطيب الرازي وأمثالهم، وإن استعملوا هذه الطريقة فلما عرفوه واستعملوه من صحة الاستدلال باللازم على الملزوم لما بينهما من الوجوب، وإلا فإن الذي يدل عليه الشرع والعقل الاستدلال بالإرادة على مسألة أفعال العباد، ولهذا صار من يقول بنوعي الإرادة ويفرق بين الإرادة الأمرية والإرادة الخلقية يقول: بأن الله هو الخالق لأفعال العباد، وأنه أرادها إرادة خلقية كما أراد سائر الحوادث، ولا يقولون إن هذه الإرادة بمعنى المحبة والرضا، بل يجعلون الإرادة الأمرية مستلزمة للمحبة والرضا، وهي تقارن الإرادة الخلقية تارة وتفارقها تارة وثبوت الإرادة الأمرية المستلزمة للمحبة والرضا لا يوجب ثبوت الإرادة الخلقية التي لا تستلزم المحبة والرضا، وهذه طريقة أئمة السنة والحديث ومن يوافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة .

والمقصود أن هذا الأصل وهو القول في الإرادة على المعنى الذي ذكره المعتزلة والأشعرية من أخص الأصول الكبار التي هي مبنى القول عندهم في أفعال العباد، كما يسلك ذلك أئمة النظار من هؤلاء، وهذا هو الذي دل عليه الشرع والعقل، فإن ما كان مخلوقاً لزم كونه مراداً، وهذا مجمع عليه بين العقلاء في الحوادث التي هو مفعولات الرب، وما كان مأموراً به لزم كونه مراداً عند جماهير الطوائف من أهل الحديث والمعتزلة والشيعة وأصناف القدرية وأئمة أهل الإثبات خلافاً للجبرية الجهمية ومن يوافقهم من أهل الكلام كالأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء .

وفي الجملة فهذا مقام معروف، والمقصود دفع ما يقع في كلام بعض أئمة النظار كأبي بكر الباقلاني وأبي المعالي وابن الخطيب مما يستدل على مسألة الإرادة بقولهم في خلق الأفعال .

ولهذا كان التحقيق عند هؤلاء وأهل السنة والحديث أن القول في الإرادة يبنى عليه القول في أفعال العباد، وهذه الطريقة يستعملها أئمة النظار، حتى من يصحح

مسألة الإرادة بمسألة خلق الأفعال في بعض الموارد كالقاضي أبي بكر وأمثاله، وابن الخطيب الرازي وأمثاله، قال القاضي أبو بكر : " ومما يدل أيضاً على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد . . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها الساهي عنها والجاهل بحقائقها، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها"[1]، فاستدل على قوله في أفعال العباد بما يعلم من تعلق الإرادة بها، وما تعلقت به الإرادة من المفعولات لزم كونه مخلوقاً .

وقال أبو عبدالله بن الخطيب في المطالب العالية: "الحجة الرابعة قوله تعالى: **﴿فعّال لما يريد﴾**[2]، وقوله: **﴿إنّ الله يفعل ما يريد﴾**[3]، ولا نزاع أنه تعالى أراد الإيمان، أما عندكم[4] فمن الكل، وأما عندنا فمن المؤمن فوجب أن يكون هو الفاعل لإيمانه بحكم هذا النص، وإذا ثبت هذا ثبت أنه هو الفاعل للكفر ضرورة أنه لا قائل بالفرق "[5]، فاستدل بالإرادة على خلق أفعال العباد وحصل بما دلّ عليه الدليل من أن هذه الإرادة تستلزم الخلق، وهذا مسلم فإن الإرادة في هذا المقام يراد بها الإرادة الخلقية ومنازعوه من المعتزلة لا يذكرون هذه الإرادة، وهو وأصحابه لا يذكرون الإرادة الأمرية، ثم قال: "الحجة الخامسة قوله تعالى: **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**[6]، وقد أراد الله الإيمان فوجب أن يتكون ذلك الإيمان بقوله : **﴿كن فيكون﴾**، وذلك عبارة عن تكوين الله إياه فدل هذا النص على أن إيمان العبد وجميع طاعاته حصل بتكوين الله وإيجاده "[7] .

---

(١) التمهيد (٣٤٢) .

(٢) سورة البروج : ١٦ .

(٣) سورة الحج : ١٤ .

(٤) يعني المعتزلة لأن نزاعه يقرره معهم .

(٥) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (٩/١٧٩ ــ ١٨٠) .

(٦) سورة النحل : ٤٠ .

(٧) المطالب العالية للرازي (٩/١٨٠) .

فهذه طريقة هؤلاء النظار من أصحاب أبي الحسن ومن يوافقهم، وأبو الحسن يستعمل هذه الطريقة التي يستعملها أصحابه حتى في كتبه الفاضلة، قال في الإبانة : "ويقال لهم[1]: أليس قد قال الله عزّ وجل: ﴿**فعال لما يريد**﴾[2]، فلا بد من نعم، فيقال لهم: فمن زعم أن الله تعالى فعل ما لا يريد وأرد أن يكون من فعله ما لا يكون لزمه أن يكون قد وقع ذلك وهو ساه غافل عنه، أو أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريد لحقه، فلا بد من نعم، فيقال لهم : فكذلك من زعم أنه يكون في سلطان الله عزّ وجل ما لا يريده من عبيد لزمه أحد أمرين، إما أن يزعم أن ذلك كان عن سهو وغفلة أو يزعم أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده لحقه "[3] .

وهذه طريقة فاضلة يعلم بها فساد مذهب المعتزلة ويبقى مورد النزاع بين هؤلاء الأشعرية وأئمة السلف فيما أبطلوه من أنه أراد من عباده الإيمان، فآمنت طائفة وكفرت طائفة وأن إرادته ليست بمعنى المحبة، وأبو الحسن يستدل بما قرره في أفعال العباد، وأن الله خالقها على كونه مريداً لها، كما هي طريقة أصحابه، ومعلوم أن الشأن في صحة الأولى عند من يقصد منازعتهم وهم المعتزلة، وأما لزوم كونه المخلوق مراداً فهذا مما لا نزاع فيه .

قال في الإبانة : " إن قال قائل : لم قلتم إن الله مريد لكل كائن أن يكون ولكل ما لا يكون ألاّ يكون ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الحجة قد وضحت أن الله عزّ وجل خلق الكفر والمعاصي . . وإذا وجب أن الله سبحانه خالق ذلك فقد وجب أنه مريد له، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد "[4] .

ومنازعوهم من أهل السنة والحديث والمعتزلة وغيرهم يقولون : ليس هذا مورد النزاع فإن سائر ما خلقه فقد أراده بإجماع الناس، ومورد النزاع أن يريد ما لا يكون من أفعال العباد، فهذا ليس لهذا المورد الذي يستعمله الأشعري وأصحابه أثر فيه

---

(١) يعني المعتزلة .

(٢) سورة البروج: ١٦.

(٣) الإبانة للأشعري (١٢٥) .

(٤) الإبانة (١٢٦ ــ ١٢٧) .

بالإجماع كما تقدم بيانه، فإن جماهير المسلمين يقولون : قد علم أنه يريد الإيمان من سائر العباد، وهذا مما هو معلوم من دين المسلمين، ولم يؤمن أكثرهم فصار يريد ما لا يكون، وهذه الإرادة الأمرية التي يقر بها جماهير المسلمين من السلف والمعتزلة وأصناف القدرية وفضلاء الفقهاء والصوفية .

والمقصود أن الأصول العقلية والشرعية تدل على أن عدم الخلق لا يوجب عدم الإرادة، والسلف وأصحاب الحديث ومن يوافقهم من الفقهاء وطائفة من النظّار يقولون : إن هذا متعذر بطريقة أخرى : فإنه مريد لأفعاله سبحانه بالإجماع، وهذا مجمع عليه بين المسلمين، ولا عبرة بمقالات ملاحدة الفلاسفة الذين يعطلونه عن الإرادة والخلق، والقول الذي عليه السلف قاطبة كما حكى الإجماع غير واحد، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، وهو قول أكثر أهل الكلام من الكرامية، وطوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو مذهب الصوفية أو جمهورهم وقول جمهور متقدمي الفلاسفة وطائفة من متأخريهم يقولون : الخلق ليس هو المخلوق، والفعل ليس هو المفعول[1]، فعلى هذه الطريقة يريد ما لا يكون مخلوقاً له وأهل الحديث يقولون: دل الكتاب والسنة وإجماع السلف على أنه موصوف بالأفعال القائمة بذاته المتعلقة بالقدرة والمشيئة، وسائر المعتزلة والجهمية والأشعرية ومن يوافقهم ينفون قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذاته .

وهذا الأصل وهو القول في الفعل والخلق، فهل الفعل هو المفعول وهل الخلق هو المخلوق من أعظم الأصول التي غلط فيها طوائف من أهل الكلام والفقهاء، والقول الذي عليه جماهير المسلمين هو التفريق بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول، وهذا مذهب حذاق الفلاسفة وهو المعتبر في دلائل العقول، فضلاً عن دلائل الشريعة .

---

(١) درء التعارض (١/٣٣٨ ــ ٣٣٩) .

والجهمية وأكثر المعتزلة وهو قول الكلابية والأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وهو مذهب طائفة من الفلاسفة يقولون: الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول[١] .

قال أبو عبدالله البخاري : "واختلف الناس في الفعل والفاعل والمفعول، فقالت القدرية: الأفعال كلها من البشر ليست من الله، وقالت الجبرية : الأفاعيل كلها من الله وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد لذلك قالوا كن مخلوق، وقال أهل العلم: التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة . . ففعل الله صفة الله والمفعول غيره من الخلق"[٢].

فالسلف لما كانوا يفرقون بين الخلق والمخلوق، قالوا : إن الله هو الخالق لأفعال العباد، وهي مع ذلك أفعال للعباد على الحقيقة، فهي مخلوقة لله مفعولة له، قال الإمام ابن تيمية: "وقد أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمنون ويكفرون ويتقون ويفسقون ويصدقون ويكذبون ونحو ذلك في مواضع كثيرة وأخبر أن لهم استطاعة وقوة في غير موضع، وأئمة السنة وجمهورهم يقولون : إن الله خالق هذا كله، والخلق عندهم ليس هو المخلوق فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فعل يفعل فعلاً، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر وليست فعلاً للرب تعالى بهذا الاعتبار، بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته، ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله، ويقول مع ذلك أن أفعال العباد فعل لله كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وموافقوه، والأشعري وأتباعه ومن وافقهم من أتباع الأئمة، ولهذا ضاق بهؤلاء البحث في هذا الموضوع . . "[٣]، وقال أيضاً: " فإن قيل : كيف يكون الله محدثاً لها والعبد محدثاً لها؟ قيل: إحداث الله لها بمعنى أن خلقها منفصلة عنه قائمة بالعبد، فجعل العبد فاعلاً لها بقدرته ومشيئته التي

---

(١) درء التعارض (١/٣٣٨ ــ ٣٣٩)، الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢١ ــ ١٢٢) .

(٢) خلق أفعال العباد (١٨٨) .

(٣) منهاج السنة (٣/١١١ ــ ١١٢) .

خلقها الله تعالى، وإحداث العبد لها بمعنى أنه حدث منه هذا الفعل القائم به بالقدرة والمشيئة التي خلقها الله فيه، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، وجهة الإضافة مختلفة فما أحدثه الرب فهو مباين له قائم بالمخلوق، وفعل العبد الذي أحدثه قائم به فلا يكون العبد فاعلا للفعل بمشيئته وقدرته، حتى يجعله الله كذلك، فيحدث قدرته ومشيئته، والفعل الذي كان بذلك، وإذا جعله الله فاعلا وجب وجود ذلك، فخلق الرب لفعل العبد يستلزم وجود الفعل، وكون العبد فاعلا له بعد أن لم يكن يستلزم كون الرب خالقا له، بل جميع الحوادث بأسبابها هي من هذا الباب"[١].

ولهذا إذا قيل: هذا يوافق قول من يقول : هي فعل للرب وفعل للعبد كما يقوله من يقوله من متكلمة الصفاتية من أصحاب أبي الحسن، قيل: هؤلاء يحكى مذهبهم أن الفعل يكون بهذه القدرة وهذه القدرة ومن يحكى عنه هذا المذهب من هؤلاء كأبي إسحاق الإسفراييني، وكذا ما يقوله أبو حامد الغزالي مما هو من مثل هذا، وتصويبه أن الأثر يصدر عن مؤثرين خلافا لجماهير أصحابه لا تحقيق فيه عند هؤلاء، فإن أبا حامد من أعظم الناس تعطيلا للأسباب، ولهذا يعتبر قوله بما عليه مذهبه وليس بما أطلقه في بعض الموارد مما لا حقيقة له عنده إلا أن المقارنة لا تنفك، ومثل هذا ليس هو التأثير الذي أطلق إثباته وليس هو السبب الذي يعرفه سائر الناس، فإن سائر العقلاء يفرقون بين الأسباب والمقارنات، وإذا قيل : إن المقارنة يدخلها الانقطاع، قيل هنا جوابان: أحدهما أن المقارنة هيئة مختصة متعلقة بالأعيان وليس بالأجناس، فعدمها ليس هو الانقطاع، وهذا متحقق فإن المقارنة لا يلزم أن تكون بواحد، بل بما هو منه أو يشاركه، وشرطها ألا يوجد مناقضه، الثاني : أن يقال : هذا يقال أيضا في الأسباب فإنه قد يقع المسبب مع عدم السبب المختص، وعدم السبب المختص لا يوجب عدم ما يكون سببا أو يسمى كذلك، فإن من الأسباب الحسية المعروفة أن الولد يكون بالأب والأم وعيسى عليه الصلاة والسلام لم يكن بأب ومثل هذا معروف .

---

(١) منهاج السنة (٣/٢٣٩ ـــ ٢٤٠) .

وأبو حامد وأمثاله لم يعرفوا الأسباب إلا موجبة للمسبب إيجاباً ذاتياً، وهذا قول معشر من الفلاسفة، فلما علموا فساد هذا المذهب ومعارضته للشريعة والعقل صاروا يعطلون الأسباب حتى لا يقعوا في ما هو من ذلك، وجماهير الطوائف من أهل الحديث والفقهاء وأصناف المتكلمة غير هؤلاء من المعتزلة وغيرهم وهو قول طائفة من الفلاسفة يقولون : إن السبب ليس موجباً بالذات، وأما مذهب أبي إسحاق فهو مجمل، واختلف أصحابه في وصفه .

والمقصود أن أهل السنة الذين يقولون : إن أفعال العباد مفعولة للرب مخلوقة له يقولون : ليست هي فعله، كما يقولون في قدرة العبد أنها مقدورة للرب لا نفس قدرة الرب، وهكذا يقال : في صفات العبد هي صفات له وهي مفعولة للرب مخلوقة له وليست بصفات له سبحانه، ولهذا قال الله: ﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موهّا والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى**﴾[1]، مع قوله : ﴿**قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكّل بكم**﴾[2]، وقوله: ﴿**توفته رسلنا وهم لا يفرطون**﴾[3]، ومثل قوله: ﴿**تدمر كل شيء بأمر ربها**﴾[4]، مع قوله: ﴿**ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون**﴾[5]، إلى أمثال ذلك.

قال الإمام ابن تيمية: "ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد أضاف كثيراً من الحوادث إليه، وأضافه إلى بعض مخلوقاته، إما أن يضيف عينه أو نظيره[6] . . . ثم قال : فإذا كان تبارك وتعالى قد جعل في الجمادات قوى تفعل، وقد أضاف الفعل إليها و لم يمنع ذلك أن يكون خالقاً لأفعالها، فلأن لا يمنع إضافة الفعل إلى الحيوان، وإن كان الله خالقه بطريق الأولى، فإن القدرية لا تنازع في أن الله خالق ما في الجمادات من القوى

(١) الزمر : ٤٢ .

(٢) السجدة : ١١ .

(٣) الأنعام : ٦١ .

(٤) الأحقاف : ٢٥ .

(٥) الأعراف : ٣٧ .

(٦) ثم ساق رحمه الله آيات كثيرة في هذا منها ما تقدم ذكره .

والحركات، وقد أخبر الله أن الأرض تنبت وأن السحاب يحمل الماء كما قال الله تعالى: **﴿فالحاملات وقرا﴾**[1]، والريح تنقل السحاب كما قال تعالى: **﴿وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت﴾**[2]، وأخبر أن الريح تدمر كل شيء، وأخبر أن الماء طغى، يقول تعالى: **﴿إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية﴾**[3]، بل قد أخبر بما هو أبلغ من ذلك: من سجود هذه الأشياء وتسبيحها في قوله تعالى: **﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب﴾**[4]، وهذا التفصيل يمنع حمل ذلك على أن المراد كونها مخلوقة دالة على الخالق وأن المراد شهادتها بلسان الحال، فإن هذا عام لجميع الناس . . والمقصود أن هذا كله مخلوق لله بالاتفاق، مع جعل ذلك فعلا لهذه الأعيان في القرآن، فعلم أن ذلك لا ينافي كون الرب خالقا لكل شيء "[5] .

والمقصود أن تحقيق هذا الأصل الشريف وهو التفريق بين فعل الرب ومفعوله وخلقه ومخلوقه يزول به كثير من الشبه ومورد الإشكال الذي دخل على الجهمية والمعتزلة والأشعرية وأمثالهم ممن لا يفرقون بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق فأفعال العباد عند السلف مخلوقة كسائر مخلوقاته سبحانه، ومفعولة كسائر المفعولات وعلى هذا يقال : الكذب والظلم والمعاصي والكفر ونحو ذلك من القبائح إنما هي صفة لمن كانت فعلا له، فهو صفة العاصي والكافر، لأنه هو الذي تقوم به، ولا تكون صفة لمن كانت مخلوقة له وهو الباري سبحانه، ولهذا لم يكن رب العالمين سبحانه عند سائر طوائف المسلمين متصفا بما خلقه في غيره من المقادير والحركات والروائح وأمثال

---

(١) الذاريات : ٢ .

(٢) الأعراف : ٥٧ .

(٣) الحاقة : ١١ .

(٤) الحج : ١٨ .

(٥) منهاج السنة (٣/٢٤٣ ــ ٢٤٥) .

ذلك، ومثل هذا معلوم بالضرورة وليس فيه نزاع بين المسلمين[1]، ومن يقول: الفعل هو المفعول من الجهمية والمعتزلة والأشعرية فسائر هؤلاء لا يقرون بقيام الأفعال بذاته ولهذا لم يفرقوا بين الفعل والمفعول، وهذه مقدمة دخلت عليهم من كلام الفلاسفة المشائين، فإنها من مبنى القائلين بقدم العالم كما هو معروف عن أرسطو وذويه ومن يوافقهم من الفلاسفة الملية، وفي الجملة فعلم بهذه الطريقة والتي قبلها أن الإرادة لا تستلزم الخلق خلافا لأبي الحسن وجماهير أصحابه .

والإرادة يراد بها في القرآن أحد نوعين : إرادة خلقية كونية، وهذه الإرادة هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث من أفعال العباد وغير أفعال العباد كقوله تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾**[2]، وقوله عن نوح: **﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾**[3]، ومنها قوله: **﴿ولكن الله يفعل ما يريد﴾**[4]، والنوع الآخر إرادة دينية أمرية وهي المتضمنة للمحبة والرضا، ولا يلزم وقوع متعلقها، بل قد يقع وقد لا يقع، بخلاف الإرادة الكونية الخلقية، فإن متعلقها يقع، فكل ما أراد الله كونه يكون، والإرادة الدينية هي المذكورة في قوله تعالى: **﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**[5]، وقوله: **﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾**[6]، وقوله: **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم . .﴾**[7]، إلى أمثال ذلك[8] .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢٣) .

(٢) الأنعام : ١٢٥ .

(٣) هود : ٣٤ .

(٤) البقرة : ٢٥٣ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

(٦) النساء : ٢٦ .

(٧) المائدة : ٦ .

(٨) انظر منهاج السنة (٣/١٧ — ١٨) ، الفتاوى لابن تيمية (٥٨ — ٦٢) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا التقسيم في الإرادة قد ذكره غير واحد من أهل السنة، وذكروا أن المحبة والرضا ليست هي الإرادة الشاملة لكل المخلوقات، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم كأبي بكر عبدالعزيز وغيره "[1]، والفرق بين هذه الإرادة وهذه الإرادة كما هو معلوم بالشرع فهذا الذي دلت عليه دلائل العقول، فإن الفرق بين ما يريد الفاعل فعله، وما يريد من غيره فعله معروف بضرورة العقل، ولهذا كان الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الكونية، فعلم بالشرع والعقل الإقرار بنوعي الإرادة، وما يوجب ذلك من القول في استلزام الأمر الإرادة أو عدمه، واستلزام الإرادة المحبة أو عدمه، فهذه المسائل يقال فيها بالتفصيل على ما ذكره الله ورسوله .

ولما كان الأشعري وأصحابه يقرون بالإرادة الخلقية التي هي المشيئة الشاملة صاروا يعارضون المعتزلة بما هو معروف عند المسلمين : أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ويقولون : إن المعتزلة مخالفون لإجماع المسلمين، قال أبو الحسن الأشعري: "ويقال لهم : إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عزّ وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم : إن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان وهو لا يشاؤه عندكم أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاؤه، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون "[2]، وأبو الحسن في كلامه حجج فاضلة يعلم بها فساد مذهب المعتزلة وليس معه حجة صحيحة يصح بها مذهبه، وهكذا جماهير أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي حامد وابن الخطيب وأمثالهم، وهكذا ما يقع في كلام القاضي عبدالجبار بن أحمد وأمثاله من المعتزلة، فإن فيه ما هو من الحجج الصحيحة

---

(١) منهاج السنة (٣/١٧ ــ ١٨) .

(٢) الإبانة : (١٢٣) .

المبطلة لقول الأشعرية، وليس مع هؤلاء أو هؤلاء وأمثالهم حجة من المنقول أو المعقـول تدل على صحة تمام مذهبهم .

والمقصود أن أبا الحسن يحكي إجماع المسلمين على هذا ويجعله من عِصَمِه، وهـذا مسلك كثير من أصحابه، قال أبو المعالي في الإرشاد: "ومما يقوى التمسك به إجمـاع السلف الصالحين قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء على كلمة متلقاة بالقبول غـير معدودة من المحملات المتأولات وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكـن"[(١)] وقال أبو حامد: "ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة: ما شاء الله كان وما لم يشـأ لم يكن"[(٢)]، وفي الجملة فهذه مقالة معروفة عند المسلمين[(٣)] .

والمعتزلة يعارضون هذه الحجة بما لا معنى لـه عنـد التحقيـق قـال القـاضي عبدالجبار : " ومما يتعلقون به قولهم : أجمعت الأمة على أن قولهم : ما شاء الله كـان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم مـن الكفـر والمعـاصي فبمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده، والأصل في الجواب عن ذلك أن دعوى الإجمـاع فيها غير ممكن لأنا نخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة "[(٤)] .

وهذه الطريقة التي قدمها عبدالجبار بن أحمد مأخوذة بما هو معروف عند المعتزلـة بعدم الاعتداد بإجماع السلف، ولهذا صاروا يعدون سائر من لم يكن قدرياً من المجـبرة وأهل السنة والحديث سلف هذه الأمة والفقهاء عند هؤلاء مجبرة، وأبو الحسن الأشعري وفضلاء أصحابه يعظمون إجماع السلف ويستدلون به مع كونهم يغلطـون في تحقيـق جمهوره عند موارد النـزاع، وهذا معروف بما ذكروه في الصفات والقـدر والأمـر والنهي والوعد والوعيد وأمثال ذلك.

---

(١) الإرشاد (٢٤٢) .

(٢) قواعد العقائد (١٩٨) .

(٣) انظر منهاج السنة (٣/١٦) .

(٤) شرح الأصول (٤٦٩) .

والمقصود أن الاستدلال بما يعرفونه من إجماع السلف معـــــروف في كـــلام أبي الحسن[1]، والقاضي أبي بكر[2]، وابن طاهر البغدادي[3]، وأبي المعالي[4]، وأبي حـــامد[5] وأمثالهم، وهذه طريقة عبدالله بن سعيد مقدم هؤلاء .

والمعتزلة لا تعظم إجماع السلف، هذا هو المعروف عن أئمتهم وبعض من ينتحـــل التشيع والاعتزال يقع في كلامه اعتداد بالسلف، ومعلوم أن هذا وأمثالـــه مقصودهـــم بالسلف من يقول بقولهم الذي يعلم أنه مخالف لإجماع السلف الذين هـــم أصحـــاب الرسول عليه الصلاة والسلام وأتباعهم .

وفي الجملة فمذهب المعتزلة عدم الاستدلال بإجماع السلف، ومخاصمتهم للســـلف أصحاب الأثر معروفة عند سائر الطوائف، وهو مما يقر به أئمـــة هـــؤلاء ويعظمونـــه والمقصود أن أئمة المعتزلة والجهمية والفلاسفة وأمثال هؤلاء يقرون بأن طريقتهم مخالفـة لطريقة السلف أئمة السنة والحديث أصحاب القرون الثلاثة الفاضلة .

ومع هذا يقع في كلام من ينتحل الاعتزال من متأخري الشيعة الزيدية وغـــيرهم وبعض المتفلسفة المتفقهة على طريقة أهل الشريعة كابن رشد الحفيد انتحال ما يدعيـــه من طرق السلف، ومثل هؤلاء يعلم غلطهم بإجماع سائر الطوائـــف مـــن أصحـــابهم وغيرهم، وفي الجملة فمذهب المعتزلة في ترك إجماع السلف معروف عند سائر الطوائف من المعتزلة وسائر متكلمة الصفاتية من الكلابية والكراميـــة والأشـــعرية والماتريديـــة وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة والحديث وأصناف الفقهاء.

وبعض المتأخرين من أصحاب أبي الحسن وغيرهم من متكلمة الصفاتية ينتحـــل في بعض الموارد هذا المسلك، فيذكر إجماع السلف ثم يعارضه، ويصير إلى ضـــــده كمـــا

---

(١) ذكر ذلك كثيراً في الإبانة، والرسالة إلى أهل الثغر، والمقالات .

(٢) التمهيد لأبي بكر الباقلاني (٣٢٠ ، ٤١٩) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (١٩٥) .

(٤) الإرشاد لأبي المعالي الجويني (٢٤٢) .

(٥) قواعد العقائد لأبي حامد (٢٦٠) .

يسلك هذا في بعض الموارد الإيجي في "المواقف"، وصاحب "الصحائف الإلهيـــة"، وفي الجملة فأصحاب أبي الحسن مع إجماع السلف على أحوال :

تارة يخالفونه ولا يذكرونه، وهذا هو الذي يقع لهم في جمهور المـــوارد، وتـــارة يعرفونه ويتأولونه لكونه معارضاً لقول أئمتهم، كما سلك ذلك من له عناية بمقاربـــة السلف لما يصاحبه من التأله وتعظيم دين الصالحين وأقوالهم، كما هي طريقة أبي حـامد وأمثاله، ويقع ما هو من ذلك لأئمة متكلميهم، وتارة يعرفون قول السلف ويعارضونـه بما عرفوه عن أئمتهم، وهذه طريقة غلاة متأخريهم، ومثل هؤلاء يصرحون في مثل هـذا المقام بأن ما عارضوه هو قول السلف وأصحاب الأثر، كما هـــي طريقـــة صـــاحب المواقف وأمثاله وإن كانوا لا يلتزمون ذلك في سائر الموارد، وتارة يذكرون قول السلف على طريقة صحيحة ويعتدون به لكونه ليس معارضاً لما هم عليه من المقـــالات حـــتى يجعلوه مبنى بعض مقالاتهم في مثل هذا المورد، ومنه ما يعارضون به المخالفين في مثـــل هذا المقام، وهذا يستعمله حذاق الأشعرية كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وابن فـــورك وابن طاهر البغدادي وأبي المعالي وأبي حامد وأمثالهم، وهؤلاء أكثر تعظيمـــاً لإجمـــاع السلف من أبي الفتح الشهرستاني وأمثاله، والشهرستاني وأمثاله أكثر تعظيمـــاً لقـــول السلف من ابن الخطيب وذويه كأبي الحسن الآمدي وأمثاله، وتارة يدعـــون إجمـــاع السلف على بعض المقالات التي يصححونها ويعارضون بها المعتزلة وأمثالهم ولا يكـــون في نفس الأمر ما قالوه إجماعاً للسلف، بل ولا قولاً لأحد من أعيانهم، وهذا يقع ما هـو منه في كلام أبي الحسن وفضلاء أصحابه، فضلاً عمن هم دونهم، وتارة يجعلون ما هـــو إجماع عند السلف مضافاً إلى بعض الطوائف المذمومة، ويستعملون في هـــذا مســـلك المعتزلة، كقولهم : قالت الحشوية وأمثال ذلك، كما يسلك ذلك أبو المعـــالي وأمثالـــه وابن الخطيب وأمثاله، وتارة يجعلون ما هو إجماع عند الســـلف مضافـــاً إلى بعـــض الطوائف المختصة كالحنبلية، كما هي طريقة ابن الخطيب في كثير من موارده، وهذا هو الذي اعتبره في مسألة العلو حيث أضافه إلى الحنبلية والكرامية والغالب عليهم في الحالين أنهم لا يعرفون قول السلف في نفس الأمر، وليس من أضيف إلى حال من هذه الأحوال

من هؤلاء يلزم أنه يستعملها في سائر الموارد أو لا يستعمل إلا هي، بل من هؤلاء من يستعمل غير واحد من الأحوال وهذا الذي عليه جماهيرهم، وإن كان من أضيف إلى حال فإنه وأمثاله يكون أعرف بها من غيره .

والمقصود أن القاضي عبدالجبار وأمثاله من المعتزلة يعارضون هذا الإجماع بما هو معروف عندهم من عدم الاعتداد بإجماع السلف، وإن كان مع هذا يذكر جواباً آخر محصله : أن الاستدلال بالإجماع لا يصح في هذا المقام، وتارة يقول : بأن هذا القول المنقول عن المسلمين متأول بما شاء الله فعله من فعل نفسه[1]، وليس المقصود في هذا ذكر حجج الطوائف من هؤلاء وهؤلاء في مسألة الإرادة، فإن هذا مقام يطول، وسائر ما يصح من حجج المعتزلة على الأشعرية يعلم به صحة الإرادة الأمرية، وسائر ما يصح من حجج الأشعرية على المعتزلة يعلم به صحة الإرادة الخلقية الكونية، ولهذا كان قول المعتزلة والأشعرية في نصرة مقالاتهم في الإرادة يعلم بطلانها عند جمهور الطوائف فضلاً عن إجماع السلف، وليس لهم في هذا المقام تحقيق يذكر، وأما قول المعتزلة في معارضة قول الأشعرية، وقول الأشعرية في معارضة قول المعتزلة ففيه أوجه فاضلة؛ لأن هؤلاء وهؤلاء معهم شيء من الحق، فالمعتزلة تقر بالإرادة الأمرية والأشعرية تقر بالإرادة الخلقية .

وهذه وهذه ثابتة بالشريعة وبدلائل العقول، ولهذا أمكن كل طائفة من المعتزلة والأشعرية أن تخصم الأخرى بما هو من دلائل الشريعة ودلائل العقول، وقول السلف ليس هو قول هؤلاء ولا هؤلاء، بل جمع مقامي الإرادة كما هي طريقة القرآن والحديث، واعتبر ذلك بما يذكره أبو الحسن وحذاق أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وابن طاهر البغدادي وأبي حامد والرازي والآمدي وغيرهم، وكذا ما يذكر القاضي عبدالجبار بن أحمد في كتبه كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها وأمثاله من المعتزلة .

---

(١) انظر شرح الأصول للقاضي عبدالجبار (٤٦٩) .

وبهذا يعلم غلط المعتزلة والأشعرية في هذا الأصل الجامع، وهو القول في الإرادة، وأنها بمعنى المحبة والرضا عند هؤلاء وهؤلاء على كل تقدير، فقول المعتزلة غلط على تقدير قول السلف، وغلط على تقدير قول الأشعرية، بل هو غلط عند جماهير الطوائف المخالفة للقدرية، وكذا قول الأشعرية وأمثالهم غلط على كل تقدير، على تقدير قول السلف، وعلى تقدير قول المعتزلة وأمثالهم من القدرية، ومثل هذا يقال لبيان قدر غلط هؤلاء وهؤلاء، ومخالفتهم لدلائل الشريعة، ودلائل العقول بما يعتبره السلف وأهل الحديث، وبما يعتبره غيرهم من مخالفي هؤلاء وهؤلاء، فإنه يعلم أن افتراق أهل الغلط في غلطهم دليل على ضعف هذه المقالات .

وإن كان الميزان الذي يعرف به الصواب والغلط من المقالات هو القرآن والحديث وإجماع السلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن اتبعهم، فإنه بعدهم كثر الخلاف وانتشر الشر والغلط، وهذا مصداق قوله عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح عن أبي موسى: ". . . أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما توعد"[1]، وإن كان الخلاف في القدر قد ظهر في أواخر عصر الصحابة، بعد خلافة الخلفاء الأربعة الذين هم خلفاء الرسول ﷺ، وذلك بعد ذهاب جمهور الصحابة الذين هم أمنة هذه الأمة، ولهذا كان الصديق رضي الله عنه أعظمهم أمنة لهذه الأمة بما ثبت الله به أهل الإسلام لما شاعت الردّة في كثير من الأعراب والبوادي، ولم تجتمع قلوب المسلمين وتأتلف بعد الرسول ﷺ كاجتماعها وتراحمها في خلافة أبي بكر، ولهذا كانت خلافته أشرف خلافة في المسلمين بإجماع العلماء، وقد كان أهدى الناس بهدي رسول الله ﷺ، وعلى خلافته مسحة نبوية رضي الله عنه، ثم كانت خلافة الفاروق وفتح الله في خلافته كثيراً من قلوب العباد والبلاد، فأسلمت كثير من الأمصار ما لم يقع مثله في خلافة الخلفاء الأربعة، حتى قتل شهيداً، وكان قتله فتح باب الفتنة الكبرى كما أخبر عليه الصلاة والسلام فيما ثبت عنه في الصحيح من حديث حذيفة[2]، ثم جاءت خلافة عثمان، وقد ابتلاه الله بقوم من أهل النفاق والبغي والعدوان فصبر، فهو من أئمة

---

(١) مسلم (١٥٥٧/٤) رقم (٢٥٣١).

(٢) سبق في صفحة (٥٣٧).

الصابرين الشاكرين، حتى قتل شهيداً، فكانت مقتلته من أعظم البلاء، ثم جاءت خلافة أبي الحسن وقد كثر الشقاق والنفاق والفتن، فكان أهدى الناس إذ ذاك وأعلمهم في دين الله وأفقههم فيه حتى قتله الشقي الخارجي، ثم ظهرت فتن في المسلمين وبلاء عظيم، وكان من أخصها مقتل الحسين بن علي سبط رسول الله ﷺ، قتله ابن زياد وجيشه في إمرة يزيد بن معاوية إلى أمثال ذلك من الفتن والبلاء.

والمقصود أن ما يذكر من طرق غلط الطوائف إنما هو لفساد مقالاتهم، وإلا فإن الحق يعرف بالكتاب والسنة وإجماع السلف، والباطل يرد بمثل ذلك .

فهذا محصل المقصود من ذكر هذا الأصل الجامع الذي هو من أخص مقامات الغلط عند المعتزلة والأشعرية وأمثالهم .

ومما يعلم في هذا المقام ما يطلقه هؤلاء وهؤلاء من القول بإرادة الرب ومحبته ورضاه ليس المقصود منه أن هؤلاء يثبتون هذا المورد على ما جاء في القرآن والحديث من كون هذه صفات تقوم بذات الباري على ما يقوله السلف، وإن كان الأشعرية في هذا المقام أقوم من المعتزلة، فإن الأشعرية يثبتون إرادة الرب صفة تقوم به، ثم يقولون: هي إرادة واحدة قديمة تعلق بها سائر المرادات، والمحبة عند هؤلاء ليست صفة تقوم به بل هي الإرادة، قال أبو المعالي: "فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده، وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أزلي لا أول له، وإنما يريد المريد أن يكون ما ليس بكائن ويجوز كونه، وأن يعدم ما يجوز عدمه، وما ثبت قدمه واستحال عدمه لم تتعلق به الإرادة"[1]، ومقصوده بهذا أن الإرادة واحدة قديمة، وأن المحبة هي الإرادة، كما هي طريقة أصحابه، فإنهم يفسرون الرضا والغضب وأمثال ذلك بالإرادة[2]، وقال ابن طاهر البغدادي: "أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره . . وقالوا أيضاً: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة

(١) الإرشاد (٢٣٩) .

(٢) انظر التمهيد للباقلاني (٢٩٩ ــ ٣٠٠) .

بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه، أراد كونه خيرا كان أو شرا وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون "[1].

فهؤلاء الأشعرية يقولون في الإرادة على أصلهم المعروف الذي أحدثه عبدالله ابن سعيد واستعمله الأشعري وأصحابه، أن الإرادة واحدة أزلية، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ومن خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص، ونسبة هذه الإرادة إلى سائر المرادات واحدة، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهم .

وجماهير الطوائف من أهل السنة والحديث وجماهير النظار من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية وحذاق الفلاسفة كأبي البركات صاحب "المعتبر" وأمثالهم يقولون: إن هذا القول معلوم الفساد بضرورة العقل، وإن كان جمهور هؤلاء المخالفين من المعتزلة والكرامية والمتفلسفة يقعون في مقالات بعضها شر من قول الأشعرية، فإن قول الجهمية والمعتزلة والفلاسفة في الإرادة شر من قول الأشعرية، وقول الكرامية خير من قول هؤلاء وهؤلاء، فإنهم يقولون : بإرادة واحدة قديمة لكن عند تجدد الأفعال تحدث إرادات في ذاته بتلك الإرادة القديمة، وهذا ليس هو قول السلف، ولكنه خير من قول الأشعرية، وابن كرام وأصحابه أكثر تعظيما للإثبات من أبي الحسن وأصحابه، وإن كان يزيد فيه ما يخالف به الإجماع .

والمقصود أن قول الأشعرية بإرادة واحدة قديمة يتجدد تعلقها بالمراد مما أنكره جماهير الناس عليهم، قال أبو الوليد بن رشد : "فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور أعني الذين بلغوا رتبة الجدل"[2]، وابن رشد مقصوده بالعلماء أهل البرهان من أهل طريقته الفلسفية، فإنه يضيف أصناف المتكلمين إلى الأقاويل الجدلية، وهما نوعان من القياس الذي يذكرونه في منطقهم الذي وضعه أرسطو وزيد فيه وبدل، وهؤلاء الفلاسفة من أعظم الناس علوا في الأرض وغمطا للخلق، فإن معرفة فضلاء أهل الكلام بالدلائل العقلية القاطعة

---

(١) أصول الدين (١٠٢) .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (١٣٠ — ١٣١) .

المسماة عند هؤلاء بالبرهان، فضلا عن الدلائل النقلية أمر معروف لا ينكره إلا مكابر وإن كانوا يغلطون في كثير من المقامات أو أكثرها فهذا باب آخر .

ومعلوم أن المتكلمين في الجملة خير من هؤلاء المتفلسفة، مع أن أبا الوليد بن رشد في قوله في الصفات والأسماء ما هو خير من قول جهم بن صفوان كما هو معروف، وجهم بن صفوان طريقته في الأسماء والصفات مقاربة لطريقة ابن سينا وأمثاله من مفصحة الفلاسفة والباطنية كأبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية وإن كان بين هذا وهذا فرق معروف، وفي الجملة فطعن ابن رشد في مقالة الأشعرية متحصل.

والمقصود أن قول الأشعرية مما أنكره جمهور الناس عليهم، قال الإمام ابن تيمية : " وكثير من العقلاء يقول : إن فساد هذا معلوم بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا، وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام"[(١)]، والذي قاد هؤلاء إلى هذا القول ما استقر عندهم من نفي قيام ما يتعلق بالمشيئة بذاته، وهو ما أسموه حلول الحوادث، فعن هذا الأصل الذي دخل عليهم من المعتزلة وأمثالهم جعلوا الرب يعلم المعلومات بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين، وأن كلامه واحد بالعين، وكل ذلك قديم كما أنه واحد"[(٢)].

وأما المعتزلة فهم ينفون الإرادة والمحبة وغيرها أن تكون صفات تقوم بذات الباري، فإنه على طريقتهم لا تقوم به سائر الصفات، قال القاضي عبدالجبار: "فصل في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة : واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل"[(٣)]، وهذا الذي ذكره القاضي عندهم هو قول البصريين من المعتزلة وهو المرجح عند جماهيرهم[(٤)]، والشهرستاني يقول : إن أبا الهذيل العلاف هو

---

(١) الفتاوى (٣٠٢/١٦)، انظر درء التعارض (١٧٢/٢ ــ ١٧٤) .

(٢) انظر درء التعارض (١٧٢/٢ ــ ١٧٤) .

(٣) شرح الأصول (٤٤٠) .

(٤) انظر المغني (١٠٤/٦ ــ ١٤٦)، المحصل للرازي (٢٦٤ــ ٢٦٥)، الملل والنحل (٥١/١ ، ٨٠).

أول من قال ذلك، قال : " الثانية أنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون البـــاري تعـــالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليه المتأخرون "[1] .

وفي الجملة فهذه طريقة أبي الهذيل وأصحابه وأبي علي الجبـــائي وأصحابـــه وأبي هاشم وأصحابه وجماهير المعتزلة[2]، ومن المعتزلة من يفسرها بالأمر والفعـــل والخـــبر وهذه طريقة بشر بن المعتمر وأصحابه وأبي إسحاق النظام وأصحابه، وإلى هذا القـــول يميل البغداديون من المعتزلة في الجملة"[3] .

والمقصود أنه ليس من هؤلاء من يثبت قيام الإرادة صفة بذاته كما يقوله جماهـــير المسلمين من السلف وسائر الصفاتية على فرق معروف بين قول السلف ومخالفيهم مـــن الصفاتية .

ومذهب السلف مخالف لمذهب الجهمية والمعتزلة والكرامية والأشعرية[4]، وليـــس هذا يقصد فيه ذكر هذه المسألة، وعن هذه المسألة وأمثالها انبـــنى قـــول الطوائـــف في الحكمة والتعليل في أفعال الباري وأحكامه وأمره ونهيه، فإن الأشعرية لما كانوا يقولون: بالإرادة الشاملة ولا يعرفون إلا هي، ويقرون بعلم الباري بأفعـــــال العبـــاد كســـائر المسلمين، فإن هذا لم يخالف فيه إلا غالية القدرية وقد كفرهم الأئمة، وهؤلاء الأشعرية يجعلون الإرادة بمعنى المحبة والرضا، تعذر عليهم مع هذا إثبات حكمة الباري على ما هو معروف من معنى الحكمة، فإنه على طريقة هؤلاء يكون أحب المعاصي والكفر كمـــا أراده، ومن هؤلاء من يصرح به على التخصيص، ومنهم من يجمل القول كما تقـــدم والأول قول أبي المعالي وذويه، فلم يمكن هؤلاء إثبات ما هو معروف من معنى الحكمـــة فصاروا يفسرون الحكمة بالعلم والإرادة، ويمنعون مدلولها بما يسمونه: تنـــزيه البـــاري عن الأغراض، والمصالح والحاجات .

---

(١) الملل والنحل (١/٥١) .

(٢) المغني (٦/١٤٠)، شرح الأصول (٤٤٠)، المقالات للأشعري (١/٢٦٦)، الملل والنحـــل (١/٥١، ٨٠)، المحصل (٢٦٤)، الفتاوى لابن تيمية (١٦/٣٠١ ـــ ٣٠٣) .

(٣) انظر المقالات للأشعري (١/٢٦٦ ـــ ٢٦٧) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٦/٣٠١ ـــ ٣٠٨) .

والمقصود أن الأشعرية نفوا ما هو معروف من معنى الحكمة، وصرحوا بنفي التعليل وموجب ذلك ما قالوه في الإرادة، قال أبو عبدالله الرازي في الأربعين : " المسألة السادسة والعشرون في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة ــ ثم قال ــ الحجة الخامسة: قد بينا في مسألة خلق الأفعال أنه لا موجد إلا الله تعالى، وإذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلا بإيجاده وتخليقه وتكوينه، وإذا كان الأمر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض "[1]، ومقصوده من هذا الامتناع ما هو معروف عند هؤلاء من أن سائر المفعولات متعلقة بالإرادة الشاملة التي هي بمعنى المحبة .

فهذا أصل هذه المسألة عند هؤلاء، وإن كانوا يذكرون مع ذلك حججا أخرى لكن هذا المعنى هو من أخص عصم هؤلاء في هذه المسألة، ولهذا صار يعلم عند هؤلاء وسائر مخالفيهم أن القول بإثبات ما هو معروف من الحكمة والتعليل يمتنع مع ما قالوه في الإرادة وأفعال العباد، ولهذا لم يشاركهم في هذا المقام إلا من نزعوا إلى قولهم في القدر من الجهمية وأمثالهم، ولهذا كان ما يذكره الأشعرية من الحجج في نفي مدلول الحكمة والتعليل ليس فيه ما يدل على نفي الحكمة والتعليل في سائر الموارد على تقدير صحة الاستدلال إلا هذه الحجة المبنية على مسألة الإرادة .

وابن الخطيب قد جمع سائر ما يحتجون به على هذا المقام، فذكر خمسا من الحجج[2]، والحجج الأربع إنما يعارضون بها من يجعل الحكمة تعود إلى الرب، ويتعذر أن يعارض بها من يقول إن ذلك يعود إلى العباد كما تقوله المعتزلة، والمقصود أن سائر ما يحتجون به في هذا المورد إنما يراد به قول طائفة أو طوائف مختصة من مثبتة الحكمة وليس يستعملون حجة يقصد بها معارضة سائر من يقول بالحكمة والتعليل إلا الحجة المقولة على مسألة الإرادة والمحبة وتعلق أفعال العباد بذلك .

---

(١) الأربعين (١/٣٤٦ ــ ٣٥٢) .

(٢) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ابن الخطيب (١/٣٥٠ ــ ٣٥٢) .

وإذا علم هذا تحقق القول بأن القول في الحكمة والتعليل عند الأشعرية مبني على القول في القدر والإرادة، ولهذا شاركوا جهم بن صفوان في القدر والتعليل. ومسألة الحكمة والتعليل من أشكل المسائل التي تكلم فيها النظّار، وفيها أقوال للناس مذكورة في كتب الطوائف والمقالات، وقبل ذكر مذاهب الناس في هذا الأصل ثمة مقالان :

أحدهما : قال الإمام ابن تيمية وسئل عن هذه المسألة : " هذه المسألة كبيرة من أجلّ المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوباً وفروعاً وأكثرها شبهاً ومحارات، فإن لها تعلقاً بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة في خلقه وأمره، فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة فإن المخلوقات جميعها متعلقة بها، وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها: الأمر والنهي والوعد والوعيد متعلقة بها، وهي متعلقة بمسائل القدر والأمر، وبمسائل الصفات والأفعال، وهذه جوامع علوم الناس، فعلم الفقه الذي هو الأمر والنهي متعلق بها "[1].

ولهذا كانت الحجج التي تستعملها الأشعرية مبنية على قولهم في الصفات والقدر والمعتزلة مع موافقتهم لهم فيما يقولونه في نفي قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذاته، بل هو أصل مقالتهم، وعن هؤلاء والجهمية دخل على الأشعرية وأمثالهم من الصفاتية، فلمثل هذه وما كان من مبناها صارت المعتزلة تقول بالحكمة المتعلقة بمصالح العباد فحسب، بخلاف الحجة التي يعارض بها الأشعرية سائر الطوائف حتى المعتزلة ويمنعون بها مدلول الحكمة مطلقاً سواء قيل يرجع ذلك إلى الرب أو إلى العبد أو إلى الرب والعبد، فإن هذا مبني على القول في الإرادة والمحبة .

المقال الثاني : ليس أحد من المسلمين يقول بصريح المقال : إن الله ليس بحكيم ولا ليس ذو حكمة، فإن من أطلق ذلك فهو زنديق محض مباح الدم باتفاق المسلمين وليس بين سائر المسلمين خلاف في كفر من يقول هذا، وما يقع في كلام مخالفي الأشعرية من أهل السنة والمعتزلة وأمثالهم من وصف الأشعرية بأنهم نفاة للحكمة

(١) الفتاوى (٨/٨١) .

مقصوده نفي معناها المعروف، وهذا وإن كان من أعظم الضلال بإجماع السلف، بل بإجماع جمهور طوائف المسلمين، فليس هو بمنزلة من يصرح بنفي الحكمة، فهذا لا يقوله من يعد في المسلمين، ولهذا كان الأشعرية يستعملون في كتبهم نفي العلة والتعليل والأغراض والمصالح في أفعال الباري، قال الإمام ابن تيمية في رده قول ابن المطهر الشيعي : " سائر أهل السنة الذين يقرون بالقدر ليس فيهم من يقول إن الله تعالى ليس بعدل، ولا من يقول : إنه ليس بحكيم ولا فيهم من يقول : إنه يجوز أن يترك واجباً ولا أن يفعل قبيحاً، فليس من المسلمين من يتكلم بمثل هذا الكلام الذي أطلقه[1]، ومن أطلقه كان كافراً مباح الدم باتفاق المسلمين"[2]، ومقصود الشيخ بأهل السنة ليس السلفية وحدهم، بل منهم الأشعرية على هذه الطريقة كما هو معروف[3] في طريقة ابن تيمية في جوابه على إيرادات ابن المطهر.

وقال : " وكذلك الحكمة أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمة لكن تنازعوا في تفسير ذلك، فقالت طائفة : الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة، وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هو حكيم في خلقه وأمره والحكمة ليست مطلقة المشيئة . ."[4] .

ومثل هذا التفريق في حكاية المقالات لا بد من العلم به لما يتعلق به من القول في الأسماء والأحكام، وإذا عرف هذا لم يكن معارضاً لما يستعمله غير واحد من أهل السنة والمعتزلة، وشيخ الإسلام ابن تيمية يكثر منه في كتبه، وهو وصف الأشعرية : بنفاة الحكمة وأمثال ذلك، فإن المقصود المعنى وليس صريح اللفظ كما تقدم .

وأما لفظ التعليل، فقد قال الإمام ابن تيمية: "أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران لأهل السنة، والنزاع في كل مذهب من المذاهب الأربعة

---

(١) يعني : أن ابن المطهر أطلق نسبته بهذا التصريح .

(٢) منهاج السنة (١/١٣٤) .

(٣) حيث المقصود هنا المنتسبون للسنة والجماعة، ولهذا تراه تارة يحكي الخلاف في بعض المسائل عنهم.

(٤) منهاج السنة (١/١٤١) .

والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه، وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه، وأما لفظ الغرض فالمعتزلة تصرح به، وهم من القائلين بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وأما الفقهاء ونحوهم، فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص . . والله منزه عن ذلك، فعبر أهل السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ونحو ذلك مما جاء به النص، وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة يعبرون بلفظ الغرض أيضا ويقولون : إنه يفعل الفرض، كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنة"[1]، قاله في منهاج السنة، ومقصوده بأهل السنة في هذا المورد المنتسبون إلى السنة والجماعة، فيدخل في ذلك الأشعرية فإن مقصوده هنا مقابلة الشيعة فيدخل فيه كل من انتسب للسنة والجماعة من أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين، كأصحاب أبي الحسن وأمثالهم، بخلاف من لا ينتسب للسنة والجماعة وليس هو من الشيعة، فليس مقصودا فيما يطلقه شيخ الإسلام بأهل السنة عند معارضته كلام ابن المطهر في منهاج السنة وهذا مقام يعرف في هذا الكتاب، فإن من الناس من قد يفهم أن مراده أهل السنة المحضة الذين هم السلف وأتباعهم دون سائر المنتسبين إلى السنة، في سائر موارد الكتاب الذي يستعمل فيه ذكر أهل السنة وإن كان يقع له استعمال هذا الاسم مريدا به أهل السنة المحضة ـــ السلف وأتباعهم ـــ فيخرج الأشعرية وأمثالهم، وهذا التنوع يمتاز بالسياق ومقصود الكلام، وهذا غلط في هذا المقام الذي يذكر فيه مورد النزاع بينهم، بل هو متعذر، ومن الناس من قد يفهم أن مراده كل من قابل الشيعة كما هو مصطلح معروف عند بعض أهل المقالات والمصنفين والعامة، أن كل من قابل الشيعة فهو سني عند التقابل، فعلى هذه الطريقة يمكن أن يدخل الجهمية والمعتزلة وأمثالهم ممن ليس شعارهم انتحال السنة والجماعة، فضلا عن الأشعرية فإنهم ينتحلون السنة والجماعة كما هو معروف[2]، وكلا الفرضين غلط والصواب في تفسير مراد الشيخ ما

---

(١) منهاج السنة (١/٤٥٥) .

(٢) ومعلوم أن الانتحال والانتساب شيء وإصابة ذلك في نفس الأمر شيء آخر، ولهذا مع انتساب الأشعرية لأهل السنة كما هو معروف في كتب الأشعري والباقلاني والبغدادي وأبي المعالي وأمثالهم فقد غلطوا في تحقيق السنة في جمهور ما تكلموا به، أو كثير منه، وهم في ذلك متفاوتون، مع صوابات وافقوا فيها السلف.

تقدم وهذا هو المناسب في استعمال هذا اللفظ (أهل السنة) عند مقابلة هؤلاء، وعند التفصيل يفرق بين أصحاب السنة المحضة، ومن يغلط في ذلك ممن ينتسب إليها من الفقهاء وأهل الكلام .

والمقصود معرفة المقالات على طرقها الصحيحة، وبيان ما قاله كثير من المخالفين وحقيقة ما قرروه، فإن معرفة المقالات على وجهها من أخص مباني القول في أسماء وأحكام المخالفين، والقول في الأسماء والأحكام من أعظم أصول الشريعة التي بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بها، وغلط في هذا الأصل جمهور الطوائف من أصناف الوعيدية والمرجئة، وطريق السلف في هذا وسط بين الإفراط والتفريط، فهذا ما يراد ذكره في هذين المقالين، ثم مقالات الطوائف في الحكمة والتعليل مختلفة مفترقة ومحصل الأقوال على طريقة الإجمال والإطلاق قولان :

محصل الأقوال في الحكمة والتعليل

القول الأول : قولُ من يقول الخلق والأمر لا يرجع إلى علة وباعث، وهذا قول نفاة الحكمة والتعليل، ويقولون : بل الخلق والأمر يكون لمحض الإرادة وصرف المشيئة فليس ثمت مقصود مختص في الخلق والأمر للرب على قول هؤلاء، وإذا ورد عليهم ما أطبق عليه المسلمون أن الله موصوف بالحكمة، قالوا : الحكمة ترجع إلى العلم والإرادة والقدرة. والقول بنفي الحكمة والتعليل هو قول جهم بن صفوان في الأصل ثم دخل هذا المذهب على طوائف من أهل الكلام والفقهاء، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأصحابه، ويوافقهم طائفة من أصحاب مالك والشافعي وغيرهم، وهو قول كثير من نفاة القياس في الفقه كابن حزم وأمثاله[1]، وهذا القول الذي قاله جهم بن صفوان هو عند التحقيق فرع عن قوله في القدر، ولهذا دخل على الأشعرية لما نزعوا إلى قول الجهم ابن صفوان في القدر، وهكذا من وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة .

والمقصود أن جمهور من قال بذلك من المتكلمين والفقهاء إنما قالوه طرداً لقولهم في القدر، الذي دخل على طائفة من المتكلمين كالأشعري وأصحابه من جهة جهم

(١) انظر منهاج السنة (١/١٤١ ـ ١٤٢)، الفتاوى (٨/٨٣) .

ابن صفوان، ودخل على طائفة من الفقهاء من جهة هؤلاء المتكلمين لما وافقوهم عليه من القول في القدر وأفعال العباد، ومبنى ذلك القول في الإرادة والقدرة، ولهذا كان كثير من الفقهاء من الحنابلة والشافعية والمالكية يوافقون من يعظمون من أرباب الكلام نفاة الحكمة والتعليل فيما يقولونه في أصول الدين، وإذا تكلم هؤلاء الفقهاء في الفقه والشريعة غلب عليهم تصحيح القول بالتعليل، ومثل هذا تناقض وقع فيه طوائف من الفقهاء لما تابعوا مقالات طوائف من المتكلمين و لم يعلموا مبناها عند التحقيق، وما يستلزمه مثل هذا القول، ويعرفون أن أئمة الفقهاء متفقون على القول بالتعليل في الفقه والشريعة، وعن هذا وأمثاله صار القاضي أبو يعلى وأبو الحسن ابن الزاغوني وأمثالهما من أصحاب أحمد يظهرون القولين، وكذا أمثالهم من أصحاب الشافعي ومالك، وابنُ عقيل والقاضي أبو يعلى في بعض الموارد وابنه أبو خازم وأبو الخطاب يقولون بالتعليل موافقة لطريقة أهل النظر .

والمقصود أن غلط طوائف من متكلمة الصفاتية ومن يوافقهم من الفقهاء في هذا الباب مبني على القول في القدر والإرادة[1]، ولهذا شاع هذا القول في كثير من المتصوفة الذين دخل عليهم قول جهم بن صفوان في القدر ومسائل الأفعال، مع أن كثيراً من هؤلاء كأبي إسماعيل الأنصاري صاحب المنازل من المعروفين في الحنبلية وغيرهم بالطعن على الجهمية وذمهم وتكفيرهم، وله كتاب في تكفير الجهمية، وصنف " ذم الكلام " وأمثاله في ذم هؤلاء وأمثالهم، وله ذم وطعن شديد على الأشعرية، ومع ذلك فقد دخل عليه قول جهم بن صفوان في هذا الباب حتى صار قوله في هذا أبلغ من قول الأشعري وأقرب إلى قول جهم بن صفوان من قول أبي الحسن الأشعري .

قال الإمام ابن تيمية: "وجهم لا يثبت شيئاً من الصفات لا الإرادة ولا غيرها فإذا قال إن الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي، فمعناه الثواب والعقاب، والأشعري يثبت الصفات كالإرادة، فاحتاج إلى الكلام فيها، هل هي المحبة أم لا ؟ فقال : المعاصي يحبها الله ويرضاها كما يريدها، وذكر أبو المعالي أنه أول من قال ذلك وأهل السنة

(١) منهاج السنة (١/١٤١ ــ ١٤٣ ، ٤٥٥) .

قبله على أن الله لا يحب المعاصي، وشاع هذا القول في كثير من الصوفية، فوافقوا جهماً في مسائل الأفعال والقدر، وخالفوه في الصفات كأبي إسماعيل الأنصاري صاحب ذم الكلام، فإنه من المبالغين في ذم الجهمية في نفي الصفات، وله كتاب تكفير الجهمية، ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلى السنة . . وهو مع هذا في مسألة إرادة الكائنات وخلق الأفعال أبلغ من الأشعرية لا يثبت سبباً ولا حكمة، بل يقول : إن مشاهدة العارف الحكم لا يبقي له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة، والحكم عنده هو المشيئة، لأن العارف عنده من يصل إلى مقام الفناء والحسنة والسيئة يفترقان في حظ العبد لكونه ينعم بهذه ويعذب بهذه، والالتفات إلى هذا من حظوظ النفس ومقام الفناء ليس فيه إلا مشاهدة مراد الحق، والأشعري لما أثبت الفرق بين هذا وهذا من جهة المخلوق كان أعقل منهم، فإنهم يدعون أن العارف لا يفرق وغلطوا في حق العبد وحق الرب . . "[1].

والمقصود أن هذا القول شاع في الصوفية حتى وقع خلق منهم في أقوال منكرة بإجماع المسلمين، وأبو إسماعيل الأنصاري له فضائل معروفة في نصر قول السنة في الصفات والثناء عليه وأمثال ذلك، وعنده أغلاط كبار في مسائل القدر والأفعال والتصوف كما شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع كهذا المتقدم وأمثاله .

فهذه الطريقة المعروفة عند هؤلاء من المتكلمين والفقهاء والصوفية مبنية على هذا وأما طريقة أبي محمد ابن حزم وأمثاله الظاهرية في نفي التعليل فمبناها ما خالفوا فيه جماهير الناس من إنكار القياس، ولهذا كان ابن حزم يعظم القول بنفي القياس والتعليل[2]، والجمهور يقولون: نفي القياس لا يستلزم نفي التعليل على تقديره .

وابن حزم يدعي إجماع الصحابة على قوله، وأن القول بالتعليل من إحداث أهل القياس، وهذا غلط بإجماع الطوائف السلف وأهل الحديث وأصناف الفقهاء من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية وأصناف المتكلمين من المعتزلة والكرامية والأشعرية وغيرهم، وسائر أصناف المرجئة والوعيدية والشيعة والفلاسفة، فليس مبنى هذه المسألة

(١) الفتاوى (٨/٢٣٠ ـ ٢٣١) .

(٢) الأحكام لابن حزم (٨/٥٦٢) .

مسألة القياس بإجماع الناس، وسائر العقلاء يقولون : إبطال القياس لا يدل على إبطال التعليل، وأهل السنة والحديث وعامة الطوائف يقولون : ليس نفي التعليل إجماعاً للصحابة، بل محققوا هؤلاء من أهل الحديث والفقهاء يحكون إجماع الصحابة على إثباته[١].

القول الثاني: قول جمهور الطوائف إثبات الحكمة والتعليل، وهؤلاء يقولون: الحكمة ليس مطلق المشيئة والإرادة والعلم والقدرة، وهذا القول على هذا الوجه من الإجمال هو قول جماهير المسلمين من أهل التفسير والفقه والأصول والحديث والتصوف والكلام وغيرهم، وهذا قول السلف قاطبة وأئمة الفقهاء، والمحققون من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون به، وهو قول المعتزلة والكرامية وقول طوائف من المرجئة والشيعة وأهل الكلام، وهو قول طوائف من قدماء الفلاسفة وقول كثير من متأخريهم كأبي البركات صاحب "المعتبر" وأمثاله[٢] .

قال الإمام ابن تيمية : " وأما التقدير الثالث: وهو أنه فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، فهذا قول أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين "[٣].

فهذا القول على هذا الإجمال، وأما عند تفصيل مقالات أصحابه فإنه يتحصل فيه خلاف شديد يرجع في الجملة إلى اختلاف أصناف هؤلاء في القول في قيام الصفات والأفعال بذات الباري، وهذا الأصل من أشرف الأصول التي غلط فيها عامة المتكلمين وطوائف من الفقهاء على مقالات معروفة تقدم وصفها[٤] .

وجمل مقالات هذا الصنف أربع، قال الإمام ابن تيمية : " فهذه مجامع أجوبة الناس عن هذا السؤال[٥]، وهي عدة أقوال : الأول : قول من لا يعلل لا أفعاله ولا

---

(١) انظر الفرع الأول من المبحث الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث، آخر جمل هذا الفرع .

(٢) انظر المنهاج لابن تيمية (١٤١/١ ــ ١٤٣)، الفتاوى (٨٨/٨ ــ ٨٩ ، ٣٧٧) .

(٣) الفتاوى (٨٨/٨ ــ ٨٩) .

(٤) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث .

(٥) هو سؤال عن القول في الحكمة والتعليل، انظره في الفتاوى (٨١/٨) .

أحكامه[1]، والثاني : قول من يعلل ذلك بأمور مباينة له منفصلة عنه من جملة مفعولاته والثالث : قول من يعلل ذلك بأمور قائمة به قديمة، والرابع : قول من يعلل ذلك بأمور متعلقة بمشيئته وقدرته، فإن كان الفعل المقتضى للحكمة حادث النوع كانت الحكمة كذلك، وإن قدر أنه قام به كلام أو فعل متعلق بمشيئته وأنه لم يزل كذلك كانت الحكمة كذلك فيكون النوع قديماً، وإن كانت آحاده حادثة "[2].

فالمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة وغيرهم يجعلون ذلك مخلوقاً منفصلاً عنه ويجعلون ما يذكرونه من الحكمة يرجع إلى الخلق، وهو إحسان إلى الخلق، وتعويض المكلفين بالثواب ويبنون ذلك على ما يذكرونه في التعديل والتجويز[3]، وابن عقيل وأمثاله يثبتون القدر مخالفة لهؤلاء القدرية لكن يوافقونهم على إثبات حكمة ترجع إلى المخلوق[4]، وهؤلاء لا يثبتون حكمة تعود إلى الرب يريد بها حمده والثناء عليه وأمثال ذلك .

وهذا المذهب يدخله التناقض، فإن من أثبت ما أثبته من الحكمة التي تعود إلى العباد لزمه إثبات تعلق الحكمة بالخالق، وهؤلاء دخلت عليهم شبهة نفاة الحكمة والتعليل المقولة على معنى الاستكمال بالغير[5]، ولما كانت هذه الحجة التي يستعملها نفاة الحكمة والتعليل مناسبة لطريقة هؤلاء في الصفات، صاروا يقرون بمقصودها بخلاف ما يحتج به نفاة الحكمة والتعليل مما مبناه القول في القدر والإرادة .

وعن هذا القول نشأ عند المعتزلة القول بالتحسين والتقبيح العقليين وبالغوا في إثبات ذلك، وخالفهم جماهير الناس، ومن هؤلاء من يبالغ في إنكار ذلك، كما هو قول

---

(١) هذا القول الأول قول جهم ومن وافقه كما تقدم فليس هو يدخل تحت القول الثاني كما هو ظاهر .

(٢) الفتاوى (١٥٣/٨) .

(٣) انظر شرح هذا المذهب في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار المعتزلي (٤٩٤ — ٥٢٥) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٨/٨ — ٣٩) .

(٥) انظر فيها الأربعين في أصول الدين للرازي (٣٥٠/١— ٣٥٢)، منهاج السنة (١٤٤/١— ١٥٤).

الأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء، وفيه قول وسط معروف هو قول المحققين من أهل السنة[1] .

وفي الجملة فقول المعتزلة وأمثالهم في الحكمة مبني على قولهم في الصفات والأفعال، وقولهم في القدر والإرادة، ولهذا كان ما يقع في قولهم من الإثبات مبناه القول في الإرادة والقدر، وما عندهم من النفي مبناه القول في الصفات والأفعال، وعن هذين الموردين صاروا يتناقضون في هذا الباب .

وطائفة من أهل الكلام يقولون: بإثبات حكمة تعود إلى الرب بحسب علمه فقالوا: الحكمة في خلق العباد حمده وثناؤه فمن وقع ذلك منه فهو مخلوق لذلك بخلاف من لم يقع منه ذلك فليس مخلوقاً للعبادة، وهؤلاء يجعلون الحكمة تابعة للوقوع وهؤلاء يجعلون حكمة خلق من علم أنه لا يعبده نفع العابدين له، وهذا قول الكرامية أتباع محمد بن كرام، وهو قول كثير من الحنفية وطائفة من الحنبلية كالقاضي أبي خازم، وقول هؤلاء وإن كان خيراً من قول المعتزلة، فليس هو قول السلف والأئمة[2] وطائفة من المتكلمين والفلاسفة يجعلون العلة الغائية قديمة كالعلة الفاعلية، وهؤلاء في أقوالهم تناقض، ثم من هؤلاء من لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، ويتناقضون من وجه آخر، فإنهم يثبتون هذا وهذا، ويقول من يقوله منهم ـــ من المتفلسفة ـــ: إنه موجب بالذات، ومعلوم أن هذا ينفي هذا وهذا ينفي هذا[3].

وفي الجملة فهذه المقالات المذكورة في مخالفة قول نفاة الحكمة والتعليل وإن كان فيها إثبات مجمل، فهي عند التفصيل يدخل على جمهورها التناقض والفساد، فإن الصواب في هذا الباب ـــ الحكمة والتعليل ـــ مبني على تحقيق أصلين : القول في الصفات والأفعال، والقول في القدر والإرادة والمحبة .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٩٠ ـــ ٩٣ ، ٣٠٨ ـــ ٣١١ ، ٤٢٨ ـــ ٤٣٧) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٩ ـــ ٥٧)، فقد أطال في التعليق على هذا القول .

(٣) الفتاوى (٨/٨٤ ـــ ٨٨) .

ولما كان السلف على تحقيق هذين الأصلين صار قولهم هو الصواب في هذا الباب الموافق لدلائل المنقول والمعقول، وهو إثبات حكمته سبحانه وتعالى في خلقه، وأمره وحكمته تعود إليه بما يستحقه سبحانه ويليق به من الحمد والثناء والكمال وإلى خلقه بما يناسب مقامات الخلق، ويقولون : إن تفاصيل الحكمة لا يعلمها إلا الله وحده والعباد يعرفون ثبوت حكمته سبحانه بأنواع من الأدلة، ويعرفون من تفاصيل حكمته ما جاء في الوحي، وهذا مقام يتفاضل العباد في معرفته وأعلم الناس بحكمته سبحانه هم الرسل والأنبياء ثم أولو العلم وكل من كان أصدق وأعلم كانت معرفته أكمل.

وترى أن تحقيق هذين الأصلين القول في صفات الباري وأفعاله القائمة به، والقول في القدر والإرادة هما موجبا التحقيق في هذه المسألة الشريفة مسألة الحكمة والتعليل في أمر الباري وخلقه وقضائه وأحكام دينه وشرعه، بل كثير من المسائل المآلية الأخروية مبنية على هذه المسألة، وهذا يتحصل به اتصال القول في أصول الدين، ومن عرف مقام الاطراد في القول في أصول الديانة التي تكلم الأئمة والنظار وأرباب القول في هذا المقام في تقريرها، وعرف ما يلحقها من التسلسل تحصل له تحقيق العلم بأقوال السلف والأئمة، وموجب كثير من المقالات المخالفة لما هو معروف عند السلف والأئمة أو أكثرها.

الفصل الرابـــع

مسمى مرتكب الكبيرة وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه قول جمهور المخالفين وظنـوه متحققاً من الشريعة وبيان غلطهم في هـــذا الأصـــل بالكتاب والسنة وإجماع السلف .

الفصل الرابع : مسمى مرتكب الكبيرة

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل .

النزاع في هذا الأصل مترتب في الجملة على النزاع بين أهل القبلة في مسمى الإيمان، وهذا الأصل يذكره المصنفون في المقالات وأصول الدين على هذا المعتبر في الجملة، وطائفة من أهل المقالات ومن تكلم في هذا المورد يقولون: هذا باب الأسماء والأحكام، ويعنون به اسم مرتكب الكبيرة من المسلمين في الدنيا أي ما يلتحق به من أسماء الإيمان والدين وما ينفى عنه، ويعنون بالأحكام حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين في الآخرة، أي ما يلتحق به من الوعيد وأمثال ذلك من الأحكام الآخرة.

مقدمات في هذا الأصل

وهذا الأصل من أخص أصول العلم والإيمان، فإن التحقيق فيه كما هو هدي سلف الأمة أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم يحصِّل تثبيت الديانة والعدل مع الخلق بخلاف مقالات المخالفين في هذا الباب، وهم صنفان في الجملة: وعيدية وهم الخوارج والمعتزلة ومن يوافق المعتزلة من الشيعة، فهؤلاء مقالتهم في باب الأسماء والأحكام فيها تعظيم للأمر والنهي، وزيادة في طلب الشريعة وفيها ظلم للعباد فضلاً عما توجبه هذه المقالات من الفساد في الأرض، وسفك الدماء، وهتك الحرمات، والغل على أهل الإسلام، وعن هذه المقالة خرجت الخوارج وسفكت دماء المسلمين واستطالوا على حرمات المسلمين وصار في قلوبهم غل على أهل الإسلام المخالفين لهم، وعن هذه المقالة قاتلوا أصحاب الرسول ﷺ، وقتلوا عليَّ بن أبي طالب وكفّروا المسلمين بالكبائر من الذنوب، بل بما يرونه من الكبائر، وجعل كثير من الخوارج أو أكثرهم دار مخالفيهم من المسلمين دار حرب، مع ما عرفوا به من تعظيم الحرمات وكثرة القراءة والصلاة والصيام والصبر والعفاف كما وصفهم الرسول ﷺ فيما تواتر عنه وفيها قوله: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وقراءتكم مع قراءتهم"(١).

وعن هذه المقالة أظهرت المعتزلة ما ادعوه من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وهو من أصولهم المعروفة، وكفروا جمهور مخالفيهم في الأصول، وسوغ كثير من

(١) رواه البخاري (٣٥٣/٣) رقم (٥٠٥٨)، مسلم (٦٠٩/٢) رقم(١٠٦).

أعيانهم لمن والاهم من السلاطين قتل من خالفهم في بعض مقالاتهم، واستطالوا على مخالفيهم من المسلمين بالذم والطعن ولا سيما طعنهم في أهل السنة والحديث، وهذه المقالة في الأسماء هي أصل نبوغ المعتزلة، فإن واصل بن عطاء الغزال وهو أول رجالهم المعروفين كان يتكلم بهذا الأصل وكان ذلك في أيام دولة بني أمية زمن عبدالملك بن مروان وهشام بن عبدالملك، وكان واصل هذا تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه ثم اختلف معه في هذه المقالة ثم شرع مذهبه في الصفات والقدر، وكان يقول في الصفات بالنفي على ما عرف عند المعتزلة من بعد لكنه كان يعتبر ذلك بأصول ظاهرة من الكلام، وأن القول بثبوت الصفات يوجب تعدد القدماء، وأن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين، ثم تغلظ تحصيل أصحابه لهذا المذهب من بعد، وأخص من نظم المذهب على الإغلاق أبو الهذيل العلاف ثم تفرعت طرقهم بعده على نحو عشر طرق.

وتكلم واصل بن عطاء في القدر على طريقة نفاة القدر من القدرية، وإن كان واصل يقول: بالعلم الشامل، وينفي خلق الباري ومشيئته لأفعال العباد، وكلامه في القدر فوق كلامه في الصفات، وقوله في مسألة الأسماء بالمنزلة بين المنزلتين أظهره بعد مقالة الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، وظهور مقالة المرجئة أنه مؤمن فصار يرى أنه توسط بين القولين فذكر هذه المنزلة وهي فرع عن قوله في مسمى الإيمان عند التحقيق[1]، والمرجئة في مسمى الإيمان طوائف، ذكر الأشعري أن عدتهم ثنتا عشرة طائفة[2]، وهم في الجملة يجعلون مرتكب الكبيرة مؤمناً، ولا يقولون: إن الإيمان يزيد وينقص، فلا يكون ناقص الإيمان مع قولهم: إنه فاسق، وعن هذه المقالة التي تقلدها المرجئة شاع في كثير من أهل الإسلام إسقاط الحرمات وعدم تعظيم الشريعة وأمن العبد بوائقه، والمرجئة من أجهل الناس بحدود الشريعة، وعصمها، ومقام أحكامها، فإن سائرهم لا يعتبرون الأعمال الظاهرة داخلة في مسمى الإيمان، وإن كان ما هو من الإرجاء صار مزلة أقدام لكثير من الفضلاء الذين لهم مقام علم وديانة.

---

(١) الملل والنحل (١/٤٦ـ ٤٩).

(٢) المقالات (١/٢١٣ـ ٢٢٣).

وأصناف المخالفين لأهل السنة والحديث يعتبرون في هذه المقالة مجملات من القرآن، مع ما يتحصل لهم من الأدلة النبوية المختصة بما يقدمونه من المقالات فيأخذون من السنة ما يحصل قولهم، ويتأولون خلافه أو يطعنون فيه بما أحدثوه من الطرق المبتدعة في الإسلام.

وفي الجملة فباب الأسماء والأحكام يُقْصدُ به بيان أسماء الإيمان والدين وما ينافي ذلك من القول في المؤمن، والفاسق، والكافر، والمرتد، وأحكام هؤلاء في الآخرة والمقصود في هذا المقام ذكره ما يختص بأهل الكبائر من المسلمين من جهة أسمائهم وأحكامهم، والذنوب منها ما هو كبائر ومنها ما هو صغائر، والكبائر منها ما هو كفر، ومنها ما هو دون ذلك، هذا الذي جاء في الكتاب والسنة وأجمع عليه الصحابة.

وانقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر هو قول جماهير المسلمين، فهو مذهب الصحابة وأتباعهم سلف الأمة وأئمتها، وقد حكى الإجماع غير واحد من أهل العلم وهذا القول هو صريح الكتاب والسنة المتواترة[١]، وهو أحد قولي المرجئة، كما ذكره الأشعري في المقالات[٢]، ومذهب المعتزلة[٣]، وقول طوائف من الخوارج[٤].

وذهب بعض أهل المقالات إلى أن الذنوب كلها كبائر، وهذا قول طائفة من متكلمة الأشعرية، بل هو المشهور عند أكثر متكلميهم، وهو قول القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي المعالي الجويني، ولم يعتبر في إرشاده غيره قال: "المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها . . ."[٥]، وحكاه ابن فورك مذهباً للأشعرية ومثله عبدالقاهر

---

(١) الداء والدواء لابن القيم (١٧٠)، مدارج السالكين (١/٣١٥).

(٢) المقالات (١/٢٣٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد (٦٣٢ــ ٦٣٣)، المقالات للأشعري (١/٣٣٢).

(٤) المقالات للأشعري (١/١٦٨، ١٧٠، ١٩٧)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٢٢).

(٥) الإرشاد (٣٩١).

البغدادي[1]، والتحقيق أنه ليس مذهباً لسائر الأشعرية، بل هو أحد القولين عندهم وفي مذهبهم نزاع وتردد[2]، وذكر عبدالجبار بن أحمد أنه قول الخوارج[3]، والصواب أنه قول لطوائف منهم وفي قولهم خلاف بينهم[4].

وهذا القول الثاني غلط بالكتاب والسنة والإجماع[5]، فإن الله ذكر الذنوب على هذين الوجهين، قال تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾[6]، وقال: ﴿**والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش**﴾[7]، وقوله: ﴿**الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم**﴾[8]، وقوله: ﴿**ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها**﴾[9]، وقوله: ﴿**وكل صغير وكبير مستطر**﴾[10]، وكذلك أحاديث الرسول ﷺ موافقة للقرآن كما في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر"[11] وفي حديث أبي بكرة المرفوع: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر"[12] متفق عليه.

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي (٢٦٨ـ ٢٦٩)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٣٦٥)، فتح الباري (١٠/٤٠٩ـ ٤١٠).

(٢) انظر شرح المقاصد (٥/١٤٨)، شرح الجوهرة (١٧٤).

(٣) شرح الأصول الخمسة (٦٣٢).

(٤) المقالات للأشعري (١/١٦٨، ١٧٠، ١٩٧)، الملل والنحل (١/٢٢).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (١١/٦٥٦، ٦٥٧)، مدارج السالكين (١/٣١٥ـ ٣١٦).

(٦) النساء: آية ٣١.

(٧) الشورى: آية ٣٧.

(٨) النجم: آية ٣٢.

(٩) الكهف: ٣٢.

(١٠) القمر: أية ٣٥.

(١١) صحيح مسلم (١/١٧٦) رقم (٧٣٣).

(١٢) البخاري (٢/٢٥١) رقم (٢٦٥٤)، صحيح مسلم (١/٩١) برقم (٨٧).

وبعض المتأخرين يرون أن الخلاف لفظي، كما قاله السفاريني في لوامعه[١] وذكره الحافظ ابن حجر عن قوم، وصوّب أنه معنوي[٢].

والصواب أن من جعل الذنوب كلها كبائر فقوله بدعة مخالف للنصوص وإجماع السلف، ثم المخالف إن كان غلطه لفظاً ومعنى فهو بدعة قولية عقدية، وإن كان غلطه في اللفظ والاسم، دون المعنى فهو بدعة قولية، وهما طريقان عند المخالفين.

والمحصل أنه بدعة إما لفظاً ومعنى، أو هو من بدع الألفاظ.

ومما يعلم أن نسبة القول بأن الذنوب ليس فيها صغيرة إلى ابن عباس غلط عليه ووجه الاشتباه أنه جاء عنه قوله: "كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة"، وهذا عنه جوابان أحدهما: ما ذكره القرطبي قال: "ما أظنه يصح عن ابن عباس لأنه مخالف لظاهر القرآن في الفرق بين الصغائر والكبائر"، إلا أن هذا الجواب فيه نظر، لأن الرواية عن ابن عباس ثابتة فقد جاء هذا عنه بسند على شرط الشيخين كما يقوله ابن حجر، والجواب الثاني: أن يقال: مقصوده ما نهى عنه بخصوصه وهو الذي اقترن به ذم أو وعيد، لأن قوله مطلق وجاء عنه ما يقيده فيحمل المطلق على المقيد، فقد روى ابن أبي حاتم بسند لا بأس به إلا أن فيه انقطاعاً، وجاء وصله من وجه آخر قوله: "كل ذنب ختمه الله بالنار أو غضب أو لعنة أو عذاب فهو كبيرة"[٣].

ثم اختلف جمهور المسلمين الذين عدوا الذنوب صغائر وكبائر في حد الكبيرة على أقوال، وقد ذكر أرباب المقالات ومن تكلم في أصول الدين مقالات الطوائف في هذا المورد.

قال القاضي عبدالجبار في شرح الأصول: "الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً أو مقدراً"[٤]، وقال قوم من المعتزلة: كل ما أتى

---

(١) لوامع الأنوار (١/٣٦٥).

(٢) فتح الباري (١٠/٤١٠).

(٣) انظر فتح الباري لابن حجر (١٠/٤١٠).

(٤) شرح الأصول (٦٣٢).

فيه الوعيد فهو كبيرة، وما لم يأت فيه فهو صغيرة[1]، وقال قوم منهم: كل ما أتى فيه الوعيد أو كان مثله في العظم فهو كبيرة، وما لا فيجوز كونه صغيرة أو كبيرة، وقال جعفر بن مبشر: كل عمد كبيرة، وكل مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو كبيرة[2]، وكذا جمهور الطوائف في قولهم اضطراب، وتردد في حد الكبيرة، ومن مقالة الخوارج في هذا أن الكبيرة كل ما عظم من المعصية فترتب على ارتكابها وعيد في القرآن أو السنة الصحيحة[3].

وفي الجملة فإن جمهور ما ذكره المخالفون للسلف إما أن يكون حدا مبتدعا أو هو صواب قاصر، فلا يكون موافقا لمورد سائر النصوص كهذا الذي ذكره الخليلي وغيره.

والأقوال المضافة لأئمة السنة والجماعة في الكبيرة كثيرة ويقع بينها اختلاف تنوع أو خلاف لفظي، وليس بينها خلاف تضاد، وقد وقفت على نحو ثلاثين قولاً مضافة إلى أعيان الأئمة، وهذا الاختلاف جعل طائفة من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة ممن له أخذ بمقالات المتكلمين يقول: إن الضابط متعذر، ولهذا قال عز الدين ابن عبد السلام: لم أقف لأحد من العلماء على ضابط[4]، وقال من قال: إن حد الكبيرة مبهم[5].

ومثل هذه المقالات المتأخرة التي قالها من قالها من المتكلمين والمنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحاب الأئمة ليست من المقالات المحققة، بل بيان الكبائر ظاهر في كلام الله ورسوله، فإن الرسول ﷺ سمى طائفة من الكبائر فدل على أن الكبائر هو ما كان كذلك مما سماه الرسول كبيرة أو لم يسمه مما يوافقه في الحكم، فإن الشريعة لا تفرق

---

(١) المقالات (١/٣٣٢).

(٢) المقالات (١/٣٣٢).

(٣) الحق الدامغ للخليلي (١٨٧).

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/٢٢)، وانظر لوامع الأنوار للسفاريني (١/٣٦٥).

(٥) ذكره ابن تيمية عن قوم، الفتاوى (١١/٦٥٧).

بين المتفقات كما في قوله تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**(1).

وفي الجملة فمن ظن أن حد الكبيرة مبهم غير معلوم كما قاله من قاله من أرباب النظر(2)، فقط غلط في هذا المقام وخالف الكتاب والسنة وآثار السلف، ومثل هذا إنما أخبر عن نفسه، والمنع لا يرد على الحد في مورد الإمكان لكونه تحكماً، والآثار المنقولة عن أعيان السلف في الكبيرة جمهوره من التفسير بالنوع والمثال، وليس المقصود منه الحد الذي يذكره أصحاب المنطق والنظر من المتكلمة والأصولية، ويقولون: شرطه أن يكون جامعاً مانعاً، ويعنون جمعه أفراد المحدود وشمولها، ومنعه دخول غيرها فيه ومثل هذا ليس مشهوراً في كلام السلف فيما يذكرونه من تفسير القرآن والحديث، فإن الغالب على أقاويلهم في تفسير المجمل والمشترك التفسير بالنوع والمثال، وعن هذا وهذا اختلف النقل عن أعيان السلف في تفسير القرآن كما يذكره محمد بن جرير الطبري وأمثاله ممن يذكرون أقوال السلف في تفسير الآيات، كالبغوي وابن أبي حاتم والقرطبي وابن عطية وابن كثير وغيرهم، وجمهور هذا المنقول عنهم في هذه الأحرف كذلك وإن كان يقع في أقوالهم ما هو من اختلاف التضاد، وهذا يكثر في موارد الأحكام ومثل هذا يوجبه السياق، والاقتضاء، والاشتراك، والتقدم، والتأخر، وأمثال ذلك.

وهذا التحصيل يعلم به أن معاني القرآن جمهورها متفق عليه بين السلف في نفس الأمر، واختلاف التنوع والمثال يوجب هذا المعنى، ومورد الاختلاف المحقق دون هذا مما هو ليس مما يثبت به الأصول ومقاصد الشريعة وقواعدها، فإن أصول الدين، ومقاصد الشريعة وقواعدها محكمة في كلام الله ورسوله، ولهذا صار من تكلم بخلاف ما عليه أئمة السلف في هذا من أهل البدع التي ذمها الرسول ﷺ، فإن من خرج عن محكم كلام الله ورسوله، فقد خرج عن هدي الرسول، ومن خرج عن هديه فقد خرج إلى المحدثات والبدع، ولهذا كان الرسول ﷺ يقول في مقدمة خطبه: "أما بعد فإن خير

---

(1) سورة النساء: آية ٨٢.

(2) ذكره ابن تيمية عن قوم، الفتاوى (١١/٦٥٧).

الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"، أخرجه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله[1]، والمحكم هو المتبين في نفسه، ولهذا تلازم تركه وترك سبيل المؤمنين في قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الله والرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً**﴾[2].

والمقصود هنا التبيُّن بما هو معتبر في ذكر الشريعة وهو المجمع عليه بين السلف وليس فرض الاحتمال في الدلالة يخرج النصوص عن أحكامها فإن هذا من الأمور الإضافية، فإن أئمة الكلام وكثيراً من أصناف النظار صاروا يوردون من موجبات الاحتمال في كثير من الأدلة القرآنية والنبوية ما يجعلها عندهم من المتشابه، ثم يذكرون ذم الله من اتبع المتشابه، وأمره سبحانه بتأويله أو تفويضه، وعن هذه الطريقة صار جمهور متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية وغيرهم يعظمون أو يصححون طريقة التأويل وطريقة التفويض في صفات الله، ويتابعهم في هذا كثير من المتأخرين من أصحاب الأئمة من الفقهاء وشراح الحديث والأصولية.

والمقصود أن كبائر الذنوب معلومة في كلام الله ورسوله، وهذا هو الذي عليه السلف والأئمة وإذا استعمل الحد في ذكرها، قيل: كل ذنب فيه حد في الدنيا أو نفي إيمان أو قيل في صاحبه: ليس منا، أو فيه وعيد خاص في الآخرة كالوعيد بالنار، وقوله: لا يدخل الجنة، وكذلك ما فيه غضب أو لعن أو ذم خاص بمثل هذا[3]، وهذا الضابط هو محصل أقوال أئمة السلف وهو أسلم الحدود من المعارضة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الضابط يسلم من القوادح الواردة على غيره"[4]، وذكر أنه أمثل الأقوال لأوجه:

---

(١) تقدم تخريجه (ص٩).

(٢) سورة النساء: آية ١١٥.

(٣) انظر في الحد الفتاوى لابن تيمية (١١/٦٥٠ـ ٦٥٢).

(٤) الفتاوى (١١/٦٥١).

أحدها: قال: "أنه المأثور عن السلف بخلاف تلك الضوابط، فإنه لا تعرف عن أحد من الصحابة والتابعين والأئمة وإنما قالها بعض من تكلم في شيء من الكلام أو التصوف بغير دليل شرعي"[١]، ونحو هذا الضابط جاء عن ابن عباس وأحمد بن حنبل وأبي عبيد وغيرهم[٢].

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾[٣] يدل عليه فإن كل من استحق وعيداً في الآخرة، أو حداً في الدنيا خارج عن هذا الوعد، إذ لو كان كذلك لم يكن له ذنب يستحق أن يعاقب عليه، وصاحب الحد له ذنب يستحق العقوبة عليه ومثله صاحب الوعيد.

الثالث: أن هذا الحد متلقى من خطاب الشارع بخلاف غيره، ومقصود شيخ الإسلام في هذا أن غيره مركب.

الرابع: أن هذا الحد يطرد، فيفرق به بين الكبائر والصغائر.

إلى غير ذلك من أوجه التصحيح لهذه الطريقة[٤].

واستعمل نحو طريقة شيخ الإسلام الذهبي فيما صنفه في الكبائر[٥].

وفي الجملة فإن النزاع بين أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة ليس موجبه الاختلاف في حد الكبيرة، فإن جمهور الكبائر المنصوصة مجمع عليها بين المسلمين، وإن كانت الخوارج وأمثالها من المعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة قد يعتبرون في هذا الباب في الاسم والحكم بما يعلم في الشريعة أنه ليس من الكبائر، فإنهم من أغلظ الطوائف على مخالفيهم بما يعتبرونه في أصلهم هذا، فضلاً عما يعتبرونه من موجب المفارقة في المقالات، بل هذا شائع في أكثر مخالفي السلف، فإنهم يعتبرون من الكبائر العلمية ما

---

(١) الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٢) انظر قول ابن تيمية مفصلاً في الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٣) سورة النساء: آية ٣١.

(٤) انظر قول ابن تيمية مفصلاً في الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٥) الكبائر للذهبي (٧ـ ٨)، وانظر مقالات السلف في الكبيرة في مدارج السالكين لابن القيم (١/٣٢٠ـ ٣٢٧)، فقد نقل بضعة عشر قولاً.

ليس هو كذلك في الشريعة، ومحصل أقوال أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة أربعة أقوال:

محصل أقوال أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة

القول الأول: وهو المقالة المأثورة عن أئمة السلف أهل السنة والحديث: أنه مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ويقولون: هو مؤمن ناقص الإيمان، ولا يسلبونه اسم الإيمان بالكلية، ولا يعطونه اسم الإيمان بالكلية.

هذا مجمل قول السلف وهو الموافق للنصوص من القرآن والحديث، وهم بهذا مخالفون للخوارج والمعتزلة والمرجئة، فإنه قولهم: "مؤمن" مخالف لقول الخوارج والمعتزلة، وقولهم: "ناقص الإيمان" مخالف لطوائف المرجئة، ولهذا كان هذا الحرف أجمع في إبانة مذهب السلف من قول: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فإن مثل هذا يطلقه جمهور المرجئة، إذ لا تصريح فيه بنقص الإيمان، وهذا المذهب الذي عليه السلف هو صريح القرآن والحديث، وليس في المنقول والمعقول ما يقتضي مخالفته، فإن الله قال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان**﴾[1] فخاطبهم الله بالإيمان، وفيهم القاتل والمقتول[2]، وبين سبحانه أن القاتل عمداً وأولياء الدم إخوة، والأخوة هنا بالجزم هي أخوة الإيمان المذكورة في قوله: ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾[3]، فإن القتل يقع تارة في محل يتعذر فيه فرض أخوة غير الإيمان، فإنه يقع بين القوم والأبعدين.

ومثله قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها**﴾[4]، ومرتكب

---

(١) البقرة: آية ١٧٨.

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٢٨٠)، الفتاوى (٣/١٥١)، لوامع الأنوار (١/٣٦٨).

(٣) سورة الحجرات: آية ١٠.

(٤) البقرة: آية ٢٥٦.

الكبيرة مؤمن بالله، وقد كفر بالطاغوت، وهذا إبطال لقول الوعيدية[1]، وقوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[2].

ولو كانت الكبائر توجب الكفر كما تقول الخوارج أو تعدم الإيمان كما تقول المعتزلة لما كان هنا مناسبة للتعليق بالمشيئة، فإنها مجزوم بها على هذا التقدير، ولهذا لم يعلق الشرك بالمشيئة لكونه مجزوماً بحكمه، ويتعذر حملها على التائب، لأن التفريق بين الشرك وغيره ينافيه، فإن التائب تقبل توبته من الشرك أو غيره[3]، وقوله: **﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾**[4]، فيقال للخوارج والمعتزلة: أتأمرون الزاني والسارق بالصلاة أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد خالفوا الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة وإن قالوا: نعم، تناقضوا، ذكره أبو محمد ابن حزم[5]، وعلى هذه الطريقة يقع الاستدلال بقوله تعالى: **﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾**[6]، وقوله: **﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾**[7]، كما ذكره أبو محمد ابن حزم[8].

وقوله تعالى: **﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾**[9]، فصح إيمانهم مع تركهم الهجرة وهي واجبة، وتخصيص الآية بالمعذور لا دليل عليه[10]، بل الآية تنافيه.

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٨٤).

(٢) النساء: آية ٤٨.

(٣) الإيمان للقاضي أبي يعلى (٣٢٦)، التمهيد لابن عبدالبر (١٧/٦١)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٤٨٤).

(٤) النساء: آية ١٠٣.

(٥) الفصل (٣/٢٨٥).

(٦) المائدة: آية ٢٧.

(٧) البقرة: آية ٢٤١.

(٨) الفصل (٣/٢٨٥ـ ٢٨٧).

(٩) الأنفال: آية ٧٢.

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (٣٦٦).

وقوله: ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين**﴾[1] صريح في أن أصل الإيمان والأخوة في الدين تثبت بتحقيق أصول الدين، وذكر أبو محمد ابن حزم أن الآية صريحة أن من أسلم وصلى وزكى فهو من إخوان المؤمنين[2]، وقوله: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[3]، وهذا من أبين أدلة القرآن في الرد على أصناف المخالفين، فإن قوله: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان**﴾، رد على أصناف المرجئة، لأن الله لم يفصل في اسم الطاعات، بل ذكرها باسم واحد وهو الإيمان، فدل على أن سائر المشروعات الظاهرة والباطنة من الإيمان، والآية يقصد بها التفصيل للماهيات، ولهذا لما ذكر المخالفة ذكر تقسيمها لكونها منقسمة، فقال: ﴿**وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾، وهذا الحرف من الآية رد على الخوارج والمعتزلة، فإن الله فرق بين الكفر والفسوق والعصيان مما يدل على اختلاف اسم وحكم مرتكبها، والآية صريحة في أن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه مؤمن ناقص الإيمان، فإن الكفر عدم الإيمان بإجماع المسلمين، والإيمان والكفر المذكور في الآية لا يجتمعان بإجماع المسلمين، فدل على أن الفسوق والعصيان مما يجتمع مع ما هو من الإيمان، فإن الفسوق والعصيان غير الكفر بصريح الآية، والكفر عند المسلمين عدم الإيمان.

وقوله: ﴿**ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله**﴾[4]، فذكر سبحانه أن الذين أورثوا الكتاب يقع فيهم ظالم لنفسه، وهذا يوجب نقص الإيمان وثبوت أصله[5]، والظالم لنفسه هو صاحب الكبيرة الذي لم يتب منها، فإن التائب لا يسمى باسمه قبل التوبة، وإلا لسمى من أسلم عن الشرك مشركاً، وهذا ممتنع في الشرع والعقل، وليس هو صاحب الصغائر

---

(١) التوبة: آية ١١.

(٢) الفصل (٣/٢٨٧).

(٣) الحجرات: آية ٧.

(٤) فاطر: آية ٣٢.

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٤٨٥).

التارك للكبائر، فإن هذا تكفر صغائره بالإجماع، وهو صريح القرآن **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾**[1]، ومن ترك الكبائر وقصر في الفضائل وأتى بالواجبات، فهذا المقتصد في الآية، وقوله تعالى: **﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾**[2] فدل على أن في المسلمين من ليس عدلاً مع إسلامه، وبإجماع المسلمين أن المسلم لابد أن يكون معه أصل الإيمان.

ومثله قوله: **﴿وصالح المؤمنين﴾**[3]، ذكرها أبو محمد ابن حزم[4]، وقوله: **﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾**[5]، وهذه الآية وأمثالها من آيات الحدود في القرآن كقوله: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾**[6] من أصرح الآيات في إبانة قول السلف في اسم وحكم مرتكب الكبيرة، فإن الزنا والسرقة من الكبائر بإجماع المسلمين، وفيها الحد، ولو كانت الكبائر كفراً لوجب قتل كل زانٍ وسارق، وهذا معارض للقرآن، ولو كانت كفراً لكان الزاني والسارق وأمثالهما مرتدين، والمرتد يقتل بإجماع المسلمين، وفيه حديث ابن عباس الذي رواه البخاري في صحيحه: "من بدل دينه فاقتلوه"[7].

فلا يكون مرتكب الكبيرة كافراً، وليس هو قد عدم الإيمان، فإن تقدير الكبيرة بحد دون القتل هو لحرمة الإسلام، خلافاً للمعتزلة، وليس هو من أهل الإيمان المطلق كما تقول المرجئة، فإن أهل الإيمان لا ترد شهادتهم، وقوله: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما**

---

(١) سورة النساء: آية ٣١.

(٢) الطلاق: آية ٢.

(٣) التحريم: آية ٤.

(٤) الفصل (٣/٤٨٧).

(٥) النور: آية ٤.

(٦) سورة المائدة: آية ٣٨.

(٧) تقدم تخريجه (ص٣٠).

المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾[1]، فوصف الطائفتين القاصدة والباغية بالإيمان مما يدل على أن البغي لا ينفي اسم الإيمان، ويتعذر حملها على اعتبار حالهم بعد توبتهم، فهذا تحكم في تأويل القرآن[2].

وهذه الآية من أخص ما يذكره أهل السنة في دفع مقالة الخوارج والمعتزلة، وهي تدل على إبطال قول المرجئة كذلك، فإن أهل الإيمان المطلق لا تحل مقاتلتهم، وقوله: **﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾**[3]، مبطل لقول الخوارج، فإن الله فرق بين الشرك والزنا، والشرك هو الكفر، ويبطل قول المعتزلة أن الكبيرة توجب عدم الإيمان، فإن عدم الإيمان كفر ولهذا فإن المعتزلة تسلم أن من ترك الشهادتين ولو لم ينتحل عبادة معينة كافر، مما يحقق أن مقتضى صريح المنقول وقاطع المعقول أن عدم الإيمان كفر، وهي إبطال لقول المرجئة، فإن الله فرق بين الزاني والزانية، والمؤمنين فقال: **﴿وحرم ذلك على المؤمنين﴾** أي النكاح فدل على أن الزاني والزانية لا يدخلان في اسم الإيمان المطلق، بل إيمانهم ناقص ولا يسلبون مطلق الاسم، لأن سلبه كفر والله فرق بينهم وبين المشركين.

وكذا قوله في كفارة القتل: **﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾**[4]، ولو أعتق عاصياً أجزأ بالإجماع[5]، إلى أمثال ذلك من دلالة القرآن.

الغرض من ذكر بعض الأدلة مع عدم لزومها في المقام

وليس المقصود هنا ذكر مقام الاستدلال لقول أهل السنة على التفصيل، فإن هذا مقام يطول ذكره، والمقصود هنا ذكر المقالات مجملة، وإنما قصد بهذه الإشارات القرآنية إبانة أن القرآن فيه بيان مفصل لاسم وحكم أهل الكبائر، وليست دلالته مجملة، فإن هذا الأصل هو أول أصل تنازع فيه المسلمون، وقد ظن كثير من المتأخرين

---

(١) الحجرات: الآيتين ٩ـ ١٠.

(٢) الفصل لابن حزم (٢٨٠/٣)، الفتاوى لابن تيمية (١٥١/٣، ٤٨٣/٧)، الإيمان للقاضي أبي يعلى (٣٦٧)، لوامع الأنوار (٣٦٨/١).

(٣) النور: آية ٣.

(٤) النساء: آية ٩٢.

(٥) الفتاوى (٦٧١/٧).

أن موجب النـــزاع أن هذا الباب مجمل ذكره في القرآن، وربما أطلق بعضـــهم: أنــه من المتشابه في القرآن، وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، وهكذا كل من ظـــن أن شيئاً من أصول الدين لم يقع ذكره في القرآن إلا متشابها، فهذا من البدع المخالفـــة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة والأئمة.

وكثير من هؤلاء معتبرهم ما ذكره المنازعون للسلف في هذا الباب من الاستدلال بالآيات المجملة من القرآن، وهذا معروف ومتواتر في طريقة المخالفين للسلف، فـــإلهم إذا اعتبروا دلالة النصوص اعتبروا المجمل والمطلق، وعن هذا اتخذ الخـــوارج قولهـــم في أصحاب الكبائر، وهم أول من نازع السلف في هذا، فإلهم كانوا يستدلون بمثل قولـــه: **﴿إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾**[١]، **﴿كلما أرادوا أن يخرجـــوا منـــها أعيـــدوا فيها﴾**[٢]، كما جاء ذلك في حديث يزيد الفقير الذي رواه مسلم[٣]، وكقوله: **﴿ومـــن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾**[٤]، ومثل استدلالهم بمطلـــق القرآن كقوله: **﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليـــه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾**[٥]، وقوله: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنمـــا يأكلون في بطوهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾**[٦].

والمقصود أن القرآن فيه إبانة سائر أصول الدين، وكذلك سنة الرسول ﷺ لكـــن طوائف من المخالفين للسلف ينتحلون طرقاً يطعنون بها فيما رواه أهل الحديـــث عـــن الرسول ﷺ ليست هي من معتبر أئمة هذا الشأن القائلين في العلل وأوجه رد الحديث.

وفي الجملة فمذهب السلف في اسم مرتكب الكبيرة هو مقتضى المنقول والمعقـــول فهو الموافق للمتواتر في الكتاب والسنة، وليس في شيء من القرآن والحديث ما يقتضـــي مخالفته، وكذلك النظر المعتبر يوجب قول السلف، وهذا من أوجه ذكرهـــــا فضـــلاء

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٣) رواه مسلم (١٥٢/١) رقم (١٩١).

(٤) سورة النساء: آية ١٤.

(٥) سورة النساء: آية ٩٣.

(٦) سورة النساء: آية ١٠.

المحققين في هذا الباب كأبي محمد ابن حزم[1]، وأبي عمر ابن عبدالبر[2]، والقاضي أبي يعلى من أصحاب أحمد[3]، وأبي العباس ابن تيمية[4]، وغيرهم.

وفي كلام أئمة السنة كأحمد بن حنبل وأبي حاتم وأبي زرعة ومحمد بن إسماعيل البخاري والشافعي وقبلهم مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وأمثالهم من أوجه الاستدلال والاعتبار ما يطول ذكره، ذكره عنهم المصنفون في أصول أهل السنة كاللالكائي وابن خزيمة والآجري وابن أبي عاصم والخلال وابن بطة وغيرهم.

ومما يعلم أن قول السلف في اسم مرتكب الكبيرة إجماع محفوظ بينهم، وليس هو من موارد النزاع بين السلف، والمقصود هنا درء ما ذكره كثير من المتأخرين حيث يعدون في المقالات في هذا الباب مقالة تحكى عن الحسن البصري من أعيان أئمة التابعين، يميزونها عن مقالة جمهور السلف، كما في طريقة أبي محمد ابن حزم[5] والقاضي أبي يعلى من أصحاب أحمد[6]، وطائفة من أصحاب الأئمة، واتخذ كثير من المتكلمة هذا اختلافاً بين السلف فصاروا يحكون قول الجمهور وقول الحسن، كما هي طريقة عبدالجبار بن أحمد من المعتزلة[7]، والإيجي صاحب المواقف من أصحاب الأشعري[8]، والتفتازاني في شرح المقاصد[9].

والتحقيق أن هذا ليس اختلاف تضاد بين الحسن والجمهور من السلف والحسن لا يقول: أنه لا يسمى فاسقاً، ولا أنه لا يسمى مؤمناً ناقص الإيمان، ولا أنه ليس مسلماً إلى أمثال ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ما يروى عن الحسن البصري

(١) انظر الفصل لابن حزم (٣/٢٧٣ـ ٢٩١).

(٢) انظر التمهيد (١٧/١٤ـ ٢٧).

(٣) انظر الإيمان لأبي يعلى (٣١٣ـ ٣٩٢).

(٤) انظر الفتاوى (٧/٤٨٦ـ ٤٨٧).

(٥) انظر الفصل (٣/٢٧٣).

(٦) انظر الإيمان (٣٢٤).

(٧) انظر شرح الأصول الخمسة (٧١٤).

(٨) انظر المواقف (٣٨٩ـ ٣٩١).

(٩) انظر شرح المقاصد (٥/٢٠٠).

ونحوه من السلف أنهم سموا الفساق منافقين، فجعل أهل المقالات هذا قولاً مخالفاً للجمهور إذا حكوا تنازع الناس في الفاسق الملي، هل هو كافر أو فاسق ليس معه إيمان، أو هو مؤمن كامل الإيمان، أو مؤمن بما معه من الإيمان، فاسق بما معه من الفسق أو منافق؟ والحسن رحمه الله لم يقل ما خرج به عن الجماعة . . ."[1].

ومقصوده أن النفاق ليس واحداً ولهذا قال: "لم يكن المتهمون بالنفاق نوعاً واحداً بل فيهم المنافق المحض وفيهم من فيه إيمان ونفاق، وفيهم من إيمانه غالب، وفيه شعبة من النفاق . . ."[2]، وقال: "النفاق كالكفر نفاق دون نفاق، ولهذا كثيراً ما يقال: كفر ينقل عن الملة، وكفر لا ينقل عن الملة، ونفاق أكبر ونفاق أصغر . . ."[3]، وفي مناظرة الإمام ابن تيمية لابن المرحل، قال ابن المرحل: "الحسن البصري يسمي الفاسق منافقاً وأصحابك لا يسمونه منافقاً"، قال في جوابه: "بل يسمى منافقا النفاق الأصغر، لا النفاق الأكبر"، ثم قال: "فإنه ـ أي النفاق ـ في الشرع إظهار الدين وإبطان خلافه . . . ثم إبطان ما يخالف الدين إما أن يكون كفراً، أو فسقاً . . ."[4]، فهذه طريقة ابن تيمية في درء هذا الإيراد.

ويمكن أن يقال: الحسن ومن وافقه ممن حكي عنه تسمية الفاسق منافقاً لا ينازع في سائر ما أثر عن الأئمة من تسميته فاسقاً، وأنه ناقص الإيمان، وأنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه مسلم وأن الكبيرة لا تخرجه عن مسمى الإيمان والإسلام، فإن المنازع في هذا هم أهل البدع، والحسن البصري من أشد الناس على المخالفين في هذا الباب وتسميته له منافقاً لا يقصد به سلب الإيمان عنه، فعن هذا فارقته المعتزلة، فإن واصل ابن عطاء الغزال مقدم المعتزلة كان يختلف إلى الحسن حتى خالفه واصل هذا وسلب الفاسق اسم الإيمان، واعتزل الحسن ومجلسه، ولو كان الحسن يقول هو منافق على معنى سلبه مطلق الإيمان لكان قوله أشد من قول واصل بن عطاء وأمثاله من المعتزلة.

---

(١) الفتاوى (٥٢٤/٧).

(٢) الفتاوى (٥٢٣/٧).

(٣) الفتاوى (٥٢٤/٧).

(٤) الفتاوى (١٤٠/١١ـ ١٤٥).

والمقصود أن الحسن يقول بقول السلف، وهذا محل ظهور ولزوم، وأما اختصاصه بأنه يسمي الفاسق منافقاً، فيقال: الشريعة سمت بعض الفسق نفاقاً، كما في الصحيحين عن عبدالله بن عمرو: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً . . ."[1] وقوله: "آية المنافق ثلاث . . ."، كما في الصحيحين عن أبي هريرة[2] وأمثال ذلك فهل هذا يقال في هذا المورد أم في سائر الفسق، هذا محل اجتهاد وليس هو اختلاف في أصل الباب الذي يقصد عند ذكر مقالات الطوائف، وإن كان الصواب هنا أنه لا يسمى بالنفاق في سائر موارد الفسق إلا ما سمته الشريعة، ومثله الكفر الذي هو دون الكفر بالله، كقوله ﷺ كما في الصحيح: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[3]، وقوله كما في الصحيح عن جرير بن عبدالله: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم"[4]، وأمثال ذلك مما سماه الشارع كفراً وليس هو الكفر بالله، وهو الذي قال فيه كثير من السلف: كفر دون كفر، ويقول طائفة من الفقهاء والشراح الكفر الأكبر والكفر الأصغر، وهذا مما يستعمله طائفة من المتأخرين من أهل السنة.

والمقصود أن هذا الفسوق الذي سمته الشريعة نفاقاً، أو كفراً يُقصر مورده على مورد الشريعة، فإن باب الأسماء هو من حكم الله والشريعة تفرق بين مورد الأسماء بمعتبر قدر المعاصي، وحِكَم الشريعة كما في الصحيح عن ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[5]، وتسمية الشريعة بالأسماء المختصة لما هو من الفسق يعتبر فيه قدر الذنب، ومناسبته لمورد هذا الاسم، وعن هذا وهذا امتنع طرد ذلك في سائر ما هو فسق، وعن الثاني امتنع طرده باعتبار القدر، بخلاف الاسم الذي قصد الشارع اطراده كالفسق، فإن سائر الكبائر فسق، والذنوب في القرآن كفر وفسق ومعصية دون

---

(١) رواه البخاري (١/٢٧) رقم (٣٤)، ومسلم (١/٧٦) رقم (٥٩).

(٢) رواه البخاري (١/٢٦) رقم (٣٣)، ومسلم (١/٧٥) رقم (٥٨).

(٣) مسلم (١/٨١) رقم (٦٧).

(٤) مسلم (١/٨١) رقم (٦٨).

(٥) البخاري (١/٣٢، ٤٨)، ومسلم (١/٨٠) رقم (١٦٤).

الفسق، كما في قوله: ﴿**وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[1]، والكبيرة فسق بإجماع المسلمين، حتى الخوارج والمعتزلة وأصناف المرجئة، لكن الخوارج تجعل الفسق والكفر واحداً، والمعتزلة تجعل الفسق بعدم الإيمان ولا يوجب اسم الكفر، والمرجئة تجعل الفسق لا يوجب نقص الإيمان، وسائر هذه المقالات معارضة للمنقول والمعقول.

والمقصود أن الحسن يوافق مقالة الجمهور من السلف، وقوله المختص اجتهاد يضاف إليه، وليس هو الراجح عند التحقيق، لتعذر العلم بتمام القدر والمناسبة.

والسلف والأئمة متفقون على أن كل مؤمن مسلم في مقام الأسماء، لكن النزاع في العكس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا متفق عليه بين أهل السنة كلهم يقولون: كل مؤمن مسلم، وكل من أتى بالإيمان الواجب فقد أتى بالإسلام الواجب لكن النزاع في العكس . . ."[2]، واتفقوا على أن المسلم المثاب معه أصل الإيمان ولا بد، لكن لا يلزم كونه الإيمان المطلق[3]، واتفقوا على أن المسلم الممدوح هو المؤمن الممدوح في القرآن[4]، واتفقوا على أن الإيمان مستلزم للإسلام، ولكن لا يلزم أن يكون هو إياه[5]، قال الإمام ابن تيمية: "وقد اتفق العلماء على أن اسم المسلمين في الظاهر يجري على المنافقين لأنهم استسلموا ظاهراً، وأتوا بما أتوا به من الأعمال الظاهرة الصلاة الظاهرة، والزكاة الظاهرة والحج الظاهر، والجهاد الظاهر، كما كان النبي يجري عليهم أحكام الإسلام الظاهر، واتفقوا على أنه من لم يكن معه شيء من الإيمان فهو كما قال الله: ﴿**إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار**﴾[6]. . "[7].

والمقصود أن المؤمن المستحق للثواب هو المسلم المستحق للثواب، وكل مؤمن في نفس الأمر مسلم في نفس الأمر، وكل مسلم في نفس الأمر مؤمن في نفس الأمر، وهذا

---

(١) سورة الحجرات: آية ٧.

(٢) الفتاوى (٣٦٨/٧).

(٣) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٦/٧ـ ٣٦٧).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٥/٧).

(٥) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٧/٧).

(٦) سورة التوبة: آية ١٤٥.

(٧) الفتاوى لابن تيمية (٣٥١/٧).

متفق عليه بين السلف، بل متفق عليه بين فرق الأمة كلها، وهو مما أجمعت عليه سائر الشرائع[1]، ومورد النزاع بين السلف ليس باعتبار ذلك في نفس الأمر، بل في صحة اسم الإيمان لمن علم إسلامه، والذي عليه الجماهير من السلف والأئمة والفقهاء أنه يطلق في مورد ولا يطلق في مورد آخر، وهذا هو الموافق لدلالة القرآن والحديث، وهو محصل جوابات كبار أئمة السلف كمحمد بن شهاب، ومالك بن أنس وابن أبي ذئب وأحمد بن حنبل وأمثالهم.

وهذا النزاع في مورد إضافة الاسم منشؤه الاختلاف في تفسير الإيمان والإسلام، والكتاب والسنة تذكر مورد الإيمان والإسلام تارة مطلقاً وتارة مقيداً بما هو منه، وتارة يذكر الإسلام مع الإيمان وتارة يذكر الإيمان والإسلام في مقام المدح والإطلاق، وتارة في اعتبار ثبوت الأحكام وصحتها إلى أمثال ذلك، ولهذا التنوع في مورد الاسمين في القرآن وكلام الرسول تنازع الفقهاء المنتسبون إلى السنة والجماعة ووقع لطائفة منهم مقالات يعلم مخالفتها للكتاب والسنة، فضلاً عن مقالات المخالفين للسلف في هذا المقام، وعن هذا تكلموا في الإسلام والإيمان، أيهما أفضل، وهل هما واحد أم بينهما فرق؟.

والفقهاء وشراح الحديث المعظمون للسنة والجماعة يحكون في هذا قولين للأئمة أحدها: أن الإيمان والإسلام سواء، فالإيمان هو الإسلام والإسلام هو الإيمان[2]، وهذا قول طائفة من أهل السنة ونصره محمد بن نصر المروزي، ونسبه إلى الجمهور الأعظم من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث[3]، ونصره أبو عمر بن عبدالبر من أعيان المالكية، وذكر أنه قول جمهور المالكية والشافعية، وأنه قول داود وأصحابه وأكثر أهل السنة والنظر المتبعين للسلف والأثر[4]، ومحمد بن نصر وأبو عمر ابن عبدالبر هما من

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٦/٧).

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٢٦٩/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٣٥٨/٧)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥).

(٣) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (٥٣١/٢)، الفتاوى لابن تيمية (٣٥٩/٧، ٣٦٤).

(٤) التمهيد لابن عبدالبر (٢٥٠/٩).

أخص من نصر هذا القول وأضافه إلى الجمهور، وهما من فضلاء العلماء الكبار المعروفين بالتحقيق والسنة والأثر، لكن طريقتهم في هذا المقام خلاف المأثور عن أعيان السلف، كما يأتي بيانه.

والمقصود أن هذا قول طائفة من الفقهاء وأهل السنة والحديث، ونسبه أبو عبدالله ابن حامد من فضلاء الحنبلية إلى أصحاب الشافعي، وأصحاب أبي حنيفة[١].

والقول الثاني: الفرق بين الإسلام والإيمان، وهذا القول هو المأثور عن السلف فقد روي عن قتادة، وداود بن أبي هند، وأبي جعفر الباقر، والزهري، وحماد بن زيد وابن مهدي، وابن أبي ذئب، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وغيرهم[٢]، وهذا القول هو الموافق للكتاب والسنة، ومحمد بن نصر وهو أخص من نصر القول بأنهما سواء، لم يثبت ذلك بنقل صريح عن أعيان أئمة السلف، قال الإمام ابن تيمية: "وهو (يعني محمد ابن نصر) لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام المشهورين أنه قال: مسمى الإسلام هو مسمى الإيمان، كما نصر، بل ولا عرفت أنا أحداً قال ذلك من السلف"[٣]، وقال أيضاً بعد أن نقل التفريق عن جماعة من أعيان السلف: "ولا علمت أحداً من المتقدمين خالف هؤلاء، فجعل نفس الإسلام نفس الإيمان"[٤]، وذكر أن القول بالتفضيل هو قول عامة أهل السنة.

وهذا القول هو الصواب، وقد حكاه أبو بكر السمعاني عن أهل السنة والجماعة جملة[٥]، وهو الذي نصره أئمة المصنفين في التفسير كمحمد بن جرير[٦]، وابن كثير[٧] وأمثالهما، ونصره كثير من الشراح كأبي سليمان الخطابي[٨]، وأبي عمرو ابن

---

(١) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٣٦٩/٧).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٩٥/٧)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٣٦٥/٧ـ ٣٦٦).

(٤) الفتاوى (٣٩٥/٧).

(٥) فتح الباري لابن رجب (١٣٠/١).

(٦) تفسير ابن جرير (٩٠/٢٦).

(٧) تفسير ابن كثير (٣٣٦/٤).

(٨) معالم السنن (٢٩٠/٤ـ ٢٩١).

الصلاح[١]، وابن تيمية[٢]، وابن رجب[٣]، وهو ظاهر طريقة أبي محمد ابن حزم[٤] وهؤلاء الجمهور يقولون: الإيمان أفضل من الإسلام، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا صار الناس في الإيمان والإسلام على ثلاثة أقوال: فالمرجئة يقولون: الإسلام أفضل فإنه يدخل فيه الإيمان، وآخرون يقولون: الإسلام والإيمان سواء، وهم المعتزلة والخوارج وطائفة من أهل الحديث والسنة، وحكاه محمد بن نصر عن جمهورهم، وليس كذلك والقول الثالث: أن الإيمان أكمل وأفضل، وهذا الذي دل عليه الكتاب والسنة في غير موضع، وهو المأثور عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان"[٥].

وفي الجملة فطريقة محمد بن نصر وابن عبدالبر ليست راجحة في هذا المقام وإضافتها إلى الجمهور من أهل السنة غلط، فإن المأثور عن السلف القول الثاني. و لم ينقل التسوية عن إمام معتبر من المتقدمين، وإنما تحصل لهما فهماً عنهم، وهذه طريقة لا يحصل بها تحقيق مع عدم المعارض فكيف معه، فإن المشهور عن أئمة السلف التفريق كما رواه اللالكائي في شرح أصول السنة عن جماعة من السلف و لم يذكر لهم مخالفاً[٦]، وابن كثير وصف القول بالتفريق بأنه مذهب أهل السنة والجماعة و لم يذكر خلافاً ووصف القول بأنهما سواء بأنه رأي المعتزلة[٧].

(١) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط لابن الصلاح (١٣٤ـ ١٣٥).

(٢) الفتاوى (٣٥٩/٧ـ ٣٦٢).

(٣) جامع العلوم والحكم (٢٤ـ ٢٥).

(٤) الفصل لابن حزم (٢٦٩/٣ـ ٢٧١).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٤١٤/٧).

(٦) شرح أصول السنة (٨١٢/٤ـ ٨١٥).

(٧) تفسير ابن كثير (٣٣٦/٤، ٣٦٤).

وفي الجملة فالتحقيق أن الذي عليه الجمهور من أهل السنة هو القول بالتفريق وهو المأثور عن الأئمة، وهذه طريقة المحققين كالإمام ابن تيمية[1]، وابن رجب[2]، وابن الصلاح[3] وغيرهم.

ومن أضيف إليه القول بأنهما سواء من أئمة السلف إمامان سفيان بن سعيد الثوري، والبخاري صاحب الصحيح، والرواية عن الثوري ضعيفة كما ذكره ابن رجب[4]، وأما البخاري فقد اشتهر في كلام الشراح نسبته إليه[5]، وهذا لم يصرح به في صحيحه ولا في غيره، ولا رواه أهل السنة عنه مسنداً، وإنما حصله المتأخرون من طريقته في صحيحه، فإنه قال: "باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام أو خوف القتل، لقوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[6]، فإذا كان على الحقيقة فهو قوله جل ذكره: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[7]، ثم روى حديث سعد وفيه: أعط فلاناً فإنه مؤمن فقال النبي ﷺ أو مسلم . . ."[8]، وهذا التبويب لا يحصل أنهما سواء، وإنما محصله أن الإسلام المطلق الممدوح هو الإيمان المطلق، وأن الإسلام يقع على معنى الاستسلام خوف السيف، وهذا لا يوجب أن يكون الإيمان والإسلام في سائر الموارد سواء، فإن هذا هو محل النزاع وليس في مقام مختص، بل ذكره حديث سعد مع هذا يدل عليه، فإن النبي ﷺ أقر تسميته مسلماً دون تسميته مؤمناً في هذا المقام، وحديث سعد هو من أخص دلائل الأئمة على التفريق، وأن الإيمان أفضل من الإسلام، فصنيع البخاري يحصل منه التفريق

---

(١) الفتاوى (٧/٤١٤).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٣٠).

(٣) صيانة صحيح مسلم (١٣٤ــ ١٣٥).

(٤) جامع العلوم والحكم (٢٥).

(٥) نسبه إليه ابن رجب في فتح الباري (١/٢٢، ١٢٦)، وابن حجر في الفتح (١/٩٧).

(٦) الحجرات: آية ١٤.

(٧) آل عمران: آية ١٩.

(٨) البخاري (١/٢٥) رقم (٢٧)، مسلم (٢/٣٥٧) رقم (٣٧٦).

لكنه يفصل مورد الإسلام، وأما قول بعض الشراح: أن البخاري يجعل الرجل المذكور في حديث سعد منافقاً[1]، فليس هذا مما ذكره البخاري ولا يقتضيه سياقه، فضلاً عن تعذره من جهة دلالة الحديث وسياقه.

ومحمد بن نصر إنما أضافه إلى جمهور أهل السنة والحديث لما تحقق أن السلف يقولون: الإيمان قول وعمل، وهذا متواتر مجمع عليه بين السلف، والجمهور منهم يصرحون: أن الإسلام هو الدين كله، وهذا كله محقق عند السلف، فصار يتحصل له أن الإيمان والإسلام سواء، وليس كذلك، فإن الإيمان مستلزم للإسلام بإجماع السلف وليس إذا كان مستلزماً له يلزم أن يكون هو إياه في سائر الموارد[2].

ومحمد بن نصر وجد الزهري وطائفة من السلف لا يصرحون بذلك في الإسلام بل يقولون: الإسلام الكلمة، أو الإسلام العمل، فصار يتحصل له أن هؤلاء مخالفين للجمهور من السلف القائلين الإسلام الدين كله، فهذا مأخذه عند التحقيق، وهو ليس كما ذكره، وابن شهاب وأمثاله ممن يقول: الإسلام الكلمة أو العمل موافقون لجماهير السلف القائلين: إن الإسلام هو الدين كله، ظاهره وباطنه، فإنه في هذا المورد يراد به معنى الإيمان باتفاق المسلمين، بخلاف ذكره مع الإيمان وأمثال ذلك، والجمهور من السلف يقولون: الإسلام مع الإيمان هو الأعمال الظاهرة، وهذا هو الذي ذكره الرسول ﷺ في حديث جبريل المتفق عليه، وليس المقصود أنه عند اجتماعهما كما في هذا الحديث لا يكون ما سمِّي إيماناً إسلاماً، ولا أن ما سمي إسلاماً إيمان، بل كل إسلام في نفس الأمر هو إيمان، وكل إيمان في نفس الأمر هو إسلام، ولهذا فسر النبي ﷺ الإيمان في حديث عبد القيس المتفق عليه من حديث ابن عباس وهو مخرج في الصحيح من وجه آخر عن أبي سعيد الإيمان بنحو ما فسر به الإسلام في حديث جبريل، وفيه: "آمركم بالإيمان بالله وحده، هل تدرون ما الإيمان بالله وحده، قالوا الله ورسوله أعلم

---

(١) قاله ابن رجب عن البخاري، انظر شرحه للبخاري (١/١٣١).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٥ـ ٣٧٠).

قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وأن تؤدوا خمساً من المغنم"[1].

لكن الإسلام إذا فسر مفرداً ذكر فيه العمل الظاهر، كما في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال: "بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج"[2]، ولم يذكر الإسلام مفرداً مفسراً بما فسر به الإيمان عند مقارنته بخلاف الإيمان، وهذا من فاضل الحجج على أن الإيمان أفضل من الإسلام كما هي طريقة الأئمة.

وفي الجملة ليس في أدلة القرآن والحديث ما يدل على أن الإيمان والإسلام سواء وسائر ما يحتج به المتأخرون هو عند التحقيق يدل على المأثور عن السلف، فإن أخص ما يذكرونه من القرآن قوله: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾[3]، ويجعلون ذلك تسوية بينهما[4]، وهذا عند التحقيق من أدلة الجمهور، فإن ذكر المؤمنين باعتبار المخرجين، فإنه لم يخرج إلا مؤمن، وامرأة لوط ليست من المخرجين، ولما ذكر أهل البيت وصفهم بالإسلام، لأن امرأة لوط تدخل فيه، وكانت منافقة واسم الإسلام يجري على المنافق في الظاهر باتفاق العلماء، ولم تكن امرأته تظهر الكفر له، وإلا لما بقيت، ويتعذر فرض جواز ذلك في شريعة لوط، فإن هذا مخالف للأصول، فإن الله أوجب على سائر الأنبياء، بل سائر المؤمنين البراءة من الكفار المجاهرين بالكفر، وكونها منافقة هو معنى قوله: ﴿**ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما**﴾[5]، وهذه خيانة الدين وليست خيانة العرض، فإن الله طهر فرش الأنبياء.

---

(١) البخاري (١/٤٤١) رقم(١٢٩٥)، مسلم (١/١٣٦) رقم(١١٦).

(٢) البخاري (١/٢٠) رقم(٨)، مسلم (١/٥٢) رقم (١٦). .

(٣) الذاريات: الآيتين ٣٥ــ ٣٦.

(٤) انظر التمهيد لابن عبدالبر (٩/٢٥٠)، الفصل لابن حزم (٣/٢٦٩)، معالم السنن (٤/٢٩٠).

(٥) التحريم : آية ١٠.

والمقصود أن ما يستدل به المتأخرون ليس هو معتبر عند التحقيق، وتفصيل أدلتهم والجواب عنها ليس يقصد ذكره هنا، فإن المقام مقام جمل وأحرف في هذا الباب وتفاصيله مبسوطة في موضعه في كتب أئمة السنة والحديث، قال الإمام ابن تيمية: "والمقصود أن هنا قولين متطرفين، قول من يقول: الإسلام مجرد الكلمة، والأعمال الظاهرة ليست داخلة في مسمى الإسلام، وقول من يقول: مسمى الإسلام والإيمان واحد وكلاهما قول ضعيف مخالف لحديث جبريل وسائر أحاديث النبي ﷺ، ولهذا لما نصر محمد بن نصر المروزي القول الثاني لم يكن معه حجة على صحته، ولكن احتج بما يبطل به القول الأول"[1]، وقول السلف والأئمة لا هذا ولا هذا كما فهم محمد بن نصر هذا عن طائفة منهم وهذا عن طائفة منهم، مع أنه فاضل ذو سنة، والغالب عليه التحقيق، لكن هذا الباب فيه موارد اشتباه في أسمائه وأحكامه، وعن هذا وقع قوم من متقدمي الفقهاء المعروفين بالسنة في نوع من الإرجاء، وأمثال ذلك مما غلط فيه بعض متأخري أهل السنة في مسائل الكفر والردة.

والجماهير من أهل السنة الذين ينفون تساوي مسمى الإيمان والإسلام ويقولون بالتفريق لهم مقالات في الفرق بينهما، فالزهري يقول: "الإسلام الكلمة والإيمان العمل"[2]، وحماد بن زيد يجعل الإيمان خاصا والإسلام عاما"[3]، وابن أبي ذئب يقول: "الإسلام القول، والإيمان العمل"[4]، وأحمد بن حنبل تنوعت أجوبته، ففي رواية ابنه صالح قال: سئل أبي عن الإسلام والإيمان، قال: ابن أبي ذئب يقول: الإسلام القول والإيمان العمل، قلت: فما تقول أنت؟ قال: الإسلام غير الإيمان، وفي رواية حنبل بن إسحاق قال: سمعت أبا عبدالله يقول: قال الزهري: فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل، قلت ما تقول أنت؟ قال: الإسلام غير الإيمان، وفي رواية عبدالملك الميموني قال: قلت لأبي عبدالله: تفرق بين الإيمان والإسلام قال نعم، وفي رواية أحمد بن القاسم

(١) الفتاوى (٧/٣٧٥).

(٢) ذكره اللالكائي في شرح أصول السنة (٤/٨١٢).

(٣) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة (٤/٨١٤).

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة (٤/٨١٥).

قال: سمعت أبا عبدالله يقول: قال الزهري: فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل فاستحسنه أبو عبدالله، وفي رواية إسماعيل بن سعيد قال: سألت أحمد عن الإسلام والإيمان، فقال: الإيمان قول وعمل، والإسلام الإقرار[(1)].

قال الإمام ابن تيمية: "وأما تفريق أحمد بين الإسلام والإيمان فكان يقوله تارة وتارة يحكي الخلاف ولا يجزم به، وكان إذا قرن بينهما تارة يقول: الإسلام الكلمة وتارة لا يقول ذلك"[(2)]، وهذا المنقول عن السلف ليس خلاف تضاد، وكله على وجهه، فإن هذا الباب يعتبر ذكره بحسب مورد السياق، فإن الزهري وأمثاله من السلف القائلين: الإسلام الكلمة، ليس مقصودهم أن الإسلام الواجب مجرد الكلمة الشهادتين أو القول مطلقا، فإن العمل من الإسلام بإجماع المسلمين سنيهم وبدعيهم وهذا مما يعلم بالضرورة من الدين عند سائر المسلمين، وإن كان ما يثبت به أصل الإسلام محل نزاع بين السلف والخلف، ولهذا كان الجمهور من السلف يصرحون أن العمل من الإسلام، بل مقصود الزهري وابن أبي ذئب وأمثالهما أن من أتى بالإقرار بالشهادتين صار مسلما متميزا عن الكفار تجري عليه أحكام المسلمين[(3)]، فدخول الإسلام يكون بالشهادتين وهذا مجمع عليه بين أهل العلم[(4)].

وأحمد وأمثاله ممن وافقوا الزهري كان مرادهم هذا، ولهذا كان أحمد تارة يذكر قول الزهري وتارة يذكر غيره، ومنع أحمد في بعض جواباته الاستثناء في الإسلام واحتج بقول الزهري: فنرى الإسلام الكلمة كما في رواية الأثرم[(5)]، ووجهه أن الإسلام إذا قصد به الكلمة لا استثناء فيه بخلاف ما إذا أريد به الكلمة والعمل، وهو

(1) انظر في أجوبته السنة للخلال (٣/٦٠٢ـ ٦٠٧)، والرسائل المروية عن أحمد في العقيدة (١/١٠٨ـ ١٠٩)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠ـ ٣٧٣).

(2) الفتاوى لابن تيمية (١/٣٧١).

(3) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٤١٥).

(4) الفتاوى (٧/٣٧٠ـ ٣٧١).

(5) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠، ٤١٥، ٤١٦).

الإسلام الواجب، ولهذا جاء عن أحمد في بعض أجوبته ما يدل على أنه يستثنى فيه على هذا الوجه[١]، وصرح أحمد في بعض أجوبته أن الأعمال من الإسلام[٢].

وأحمد يقول في بعض أجوبته بقول الزهري: الإسلام الكلمة ثم يقيده، قال إسماعيل بن سعيد: قال أبو عبدالله: الإيمان قول وعمل، والإسلام الإقرار، قال: وسألت أحمد عمن قال في الذي قال جبريل للرسول ﷺ إذا سأله عن الإسلام، فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟ قال: نعم، فقال قائل: وإن لم يفعل الذي قال جبريل للنبي فهو مسلم أيضا؟ فقال: هذا معاند للحديث[٣].

قال الإمام ابن تيمية: "فقد جعل أحمد من جعله مسلما إذا لم يأت بالخمس معاندا للحديث مع قوله: الإسلام هو الإقرار، فدل ذلك على أن ذاك أول الدخول في الإسلام، وأنه لا يكون قائما بالإسلام الواجب حتى يأتي بالخمس"[٤]، وأحمد ترك قول الزهري في بعض جواباته حتى لا يظن أن الإسلام هو الكلمة مطلقا[٥].

والمقصود أن أجوبة أحمد ليس بينها تعارض وهي أجمع من جوابات غيره، فإنها تنوعت، لأن هذا الباب يتنوع ذكره وإطلاقه في القرآن والحديث، فصارت أجوبته موافقة للنصوص في حقيقتها وسياقها.

وهذا هو المحقق في مذهب أحمد خلافا لطريقة بعض الحنبلية كأبي عبدالله بن حامد، فإنه ذكر أن المذهب رواية واحدة أن الإسلام قول وعمل، وتأول الرواية إسماعيل بن سعيد بما لا يتفق ومقصود أحمد، وكذلك القاضي أبو يعلى وطائفة من الحنبلية يعارضون هذه الطريقة، ويجعلون المذهب رواية واحدة هي رواية إسماعيل بن سعيد أن الإسلام الإقرار[٦].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٤١٥ـ ٤١٦).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠).

(٣) حكاه ابن تيمية في الفتاوى (٧/٣٧٠).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧١).

(٥) الفتاوى (٧/٤١٥).

(٦) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٩)، فتح الباري لابن رجب (١/١٢٧، ١٢٨).

وحماد بن زيد لما جعل الإيمان خاصا والإسلام عاما مقصوده: أن كـــل مؤمـــن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا على الإطلاق، وهذا قول الجماهير، وهو الموافق للقـــرآن والسنة وآثار السلف، كما حكاه الإمام ابن تيمية وابن الصلاح عن الجمهور من أهـــل السنة[1]، وهنا يقال: أهل السنة متفقون على أن كل مؤمن مسلم، وهذا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف، وإنما النـــزاع في إطلاق الثاني، والتحقيق أنه لا يطلق في ســـائر الموارد وهو قول الجمهور، ولم يثبت عن أئمة السلف ما ينافيه، وهذا الموافق لطريقـــة القرآن والحديث. والمسلمون سنيهم وبدعيهم مجمعون على أن كل مؤمن في نفس الأمر مسلم في نفس الأمر، وأن كل مسلم في نفس الأمر مؤمن في نفس الأمر.

والمحققون من أهل السنة طريقتهم في هذا طريقة السلف والأئمـــة، كمـــا هـــي طريقة أبي القاسم اللالكائي، فإنه يقول: "الإسلام أعم من الإيمان، والإيمـــان أخـــص منه"[2]، وكذلك بعض الفقهاء كابن الصلاح، فإنه اعتبر ما ذكر في حديث جبريل فيـــه إبانة أصل الإيمان، وأصل الإسلام، وأن اسم الإيمان المطلق يتناول هذا وهذا، والإســـلام المطلق يتناول أصل الإيمان والعمل، وقال: "فخرج مما ذكرناه وحققنـــاه أن الإســـلام والإيمان يجتمعان، ويفترقان، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا"[3].

ومن أئمة المحققين من متأخري أهل السنة الإمام ابن تيمية وهو أخص من حقـــق هذا الباب من المتأخرين، وذكر الجمع بين موارد النصوص، والتوفيق بين آثار الســـلف (أحمد وغيره)، ومحصل طريقته: القول بالتفريق بينهما، وأن الإيمان أفضل من الإســـلام وأن الإيمان إذا قرن بالإسلام، فإنه في القلب، والإسلام الظاهر، وإذا أفرد فإنه يتضمـــن القول والعمل، وإذا أفرد الإسلام، فقد يكون إيمانا بلا نزاع، وهـــذا هـــو الإســـلام الواجب، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا[4].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦١، ٣٦٢)، صيانة صحيح مسلم (١٣٤ــ ١٣٥).

(٢) شرح أصول السنة (٤/٨١٢).

(٣) صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح (١٣٤ــ ١٣٥).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٠ــ ٤١٥).

وابن كثير يقول: "الإيمان أخص من الإسلام" وهو من محققي هذا المقام، ولهذا لم يعتبر القول بالتسوية لأحد من السلف[1]، وابن رجب من فضلاء الحنابلة المحققين يقول: "التحقيق في الفرق بينهما أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل وهو الدين كما سمى الله في كتابه الإسلام ديناً، وفي حديث جبريل سمى النبي ﷺ الإسلام والإيمان والإحسان ديناً، وهذا أيضاً يدل على أن أحد الاسمين إذا أفرد دخل فيه الآخر وإنما يفرق بينهما حيث قرن أحد الاسمين بالآخر، فيكون حينئذ المراد بالإيمان جنس تصديق القلب، وبالإسلام جنس العمل"[2].

وفي الجملة فهذا المقام يقصد به التنبيه إلى بعض ما أشكل من كلام السلف على بعض المتأخرين من أصحاب الأئمة، مما هو عند التحقيق يرجع إلى أصل واحد، ومن تحقق له العمل بموارد النصوص وسياقاتها تحصل له العلم بموافقة المقالات المأثورة عن السلف لذلك واتفاقها في نفس الأمر، وأن الاسم إذا لم يصح إطلاقه في مقام، لم يوجب عدم إطلاقه في سائر الموارد، وأن الاسم إذا لم يصح إطلاقه في مقام لم يلزم انتفاؤه في نفس الأمر في هذا المقام، وإن صح إطلاقه في مقام لم يلزم تحققه في نفس الأمر في هذا المقام الذي أطلق فيه، وهذا هو التحقيق الموافق للقرآن وأحاديث الرسول ﷺ وآثار السلف، وتفصيل هذا الباب مما يطول والمقصود هنا ذكر جمل الطوائف في اسم الفاسق الملي، فهذه جملة قول أهل السنة والحديث.

القول الثاني: أن مرتكب الكبيرة كافر، وهذا القول هو أول بدعة حصلت في الإسلام في أصول الدين لما أظهره الخوارج المارقون الذين ذكر الرسول ﷺ مروقهم عن الدين، وصفتهم كما تواتر ذلك عنه من عشرة أوجه كما ذكره الإمام أحمد ومسلم صاحب الصحيح وغيرهما، وهذا القول يضاف للخوارج على جهة الإجمال، ولهذا

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥)، وانظر شرح قوله في المصدر نفسه (٢٤، ٢٧)، وفي شرح البخاري له (١/١٢٩).

أضافه إليهم من تكلم في هذا الباب من أهل العلم وأصحاب النظر وأرباب المقالات كأبي عمر ابن عبدالبر[١]، والقاضي أبي يعلى[٢]، وابن تيمية[٣]، وابن أبي العز الحنفي[٤]، والسفاريني[٥]، وذكره أبو المعالي[٦]، والإيجي[٧]، والتفتازاني[٨]، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة[٩]، والبيجوري صاحب الجوهرة[١٠].

وفي الجملة فهذا هو المشهور في الإطلاق، وطائفة من أرباب المقالات يفصلون في قول الخوارج، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب رضوان الله عليه أن حَكّم، وهم مختلفون على كفره شرك أم لا؟ وأجمعوا أن كل كبيرة كفر إلا النجدات فإنها لا تقول ذلك . . ."[١١]، وقول النجدات كما يذكره الأشعري، قال: "وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم"[١٢]، وهذا الذي حكاه الأشعري عن النجدات فيه نظر، وعبدالقاهر البغدادي يحكيه على وجه آخر، قال: "ومن بدع نجدة . . . أنه قال: من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك، ومن زنى وسرق وشرب

---

(١) التمهيد (١٧/١٦).

(٢) الإيمان لأبي يعلى (٣٢٣).

(٣) الفتاوى له (٣/١٥١، ٧/٦٧٠).

(٤) شرح الطحاوية (٣٧٠).

(٥) لوامع الأنوار (١/٣٦٨).

(٦) الإرشاد (٣٢٤).

(٧) المواقف (٣٨٩).

(٨) شرح المقاصد (٥/٢٠٠).

(٩) شرح الأصول الخمسة (٧٠١).

(١٠) جوهرة التوحيد (١٨٨).

(١١) المقالات (١/١٦٧، ١٦٨).

(١٢) المقالات (١/١٧٥).

الخمر غير مصر عليه فهو مسلم، إذا كان من موافقيه على دينه"[1]، فهذا التقييد يفرق بين هذا وما نقله الأشعري، وكثير مما ذكره الأشعري عنه يذكره عبدالقاهر ويقيده بهذا القيد، والشهرستاني صاحب الملل والنحل يذكره مطلقاً كما هي طريقة الأشعري[2].

وفي الجملة فهذا موضع تردد في مقالة النجدات، ومثل هذا لا يقال فيه ترجيح إلا من جهة صحة النقل، وكتب المقالات مختلفة، وإن كان ما ذكره البغدادي أقرب إلى طريقة الخوارج، فإن الكبيرة كفر عندهم، وعدم الإصرار لا يرفع الكبيرة بل الصغيرة هذا إن صح هذا التفصيل في قوله كما يذكره الأشعري وطائفة من أصحابه، فإن ما يذكره أرباب المقالات فيه غلط كثير، وكثير منهم ينقل بعضهم عن بعض، ومادة كثير من الأشعرية أصحاب المقالات كعبدالقاهر والشهرستاني ما ذكره الأشعري وأمثاله، والأشعري كثير من مادته من كلام المعتزلة المصنف في المقالات قبله.

وطائفة من الخوارج يقولون: "ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمهم به الحد، وليس يكفر بشيء ليس أهله به كافراً كالزنا والقذف وهم قذفة زناة، وما كان من الأعمال ليس عليه حد كترك الصلاة والصيام فهو كافر، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين"، نقله الأشعري في المقالات[3]، والبغدادي يذكر مثل هذا قولاً لطائفة من الصفرية من الخوارج، قال: " . . . فصارت الصفرية على هذا التقدير ثلاث فرق: فرقة تزعم أن صاحب كل ذنب مشرك، كما قالت الأزارقة، والثانية: تزعم أن اسم الكفر واقع على صاحب ذنب ليس فيه حد، والمحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر، والثالثة: تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حده الوالي على ذنبه . . ."[4].

وفي الجملة فكتب المقالات في كثير منها تفصيل بمثل هذه الطريقة، وهذا ليس مخالفاً للإطلاق المستعمل في كلام جمهور من تكلم في هذا الباب من أهل العلم

(١) الفرق بين الفرق (٨٩).

(٢) الملل والنحل (١/١٢٤).

(٣) المقالات (١/١٨٣).

(٤) الفرق بين الفرق (٩١).

وأرباب النظر الذين يضيفون القول بكفر مرتكب الكبيرة إلى الخوارج مطلقاً، فهذا قول مجمل، ولهذا أطلقه ابن تيمية وأمثاله من المحققين، والمشهور في مقالة النجدات أنهم يصفون بالشرك في الكبائر على التفصيل المحكي عنهم[1].

قال الرازي في المحصل: "صاحب الكبيرة عندنا مؤمن . . . وجمهور الخوارج كافر، وعند الأزارقة مشرك"[2]، وهذا خلاف المشهور في كتب المقالات، قال الأشعري في المقالات: "والأزارقة تقول إن كل كبيرة كفر، وإن الدار دار كفر يعنون دار مخالفيهم، وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالداً مخلداً، ويكفرون علياً . . ."[3]، وقال الشهرستاني في الملل والنحل: "اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كَفر كُفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار . . ."[4]، فما ذكره الرازي فيه نظر، وليس هذا معروفاً لنافع بن الأزرق وذويه، ولو أضافه إلى النجدات لكان له وجه، مع أن تمييزه عن قول الجمهور فيه نظر فإنه مبني على أن النجدات لا يسمونه كافراً، وهذا وإن قيل إن المشهور في كتب المقالات في تفصيل قولهم تسميته مشركاً، لكن لم يثبت نقل عن نجدة بن عامر وأصحابه أنهم لا يسمون مرتكب ما هو من الكبائر كافراً.

وفي الجملة فمع ما يذكره أرباب المقالات ليس طائفة من الخوارج تعتبر كل ما هو من الكبائر ليس كفراً، وإن نقل اختلافهم في تسمية صاحب بعض الكبائر بها دون اسم الكفر، فهذا مقام آخر، ثم هم على قولين معروفين جمهورهم يقولون: مرتكب الكبيرة كافر كفر ملة، وذهب عبدالله بن إباض وأتباعه إلى أنه كفر نعمة مع موافقتهم لسائرهم في تخليده في النار، قال الأشعري: "والإباضية يقولون: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وإن مرتكبي

(١) انظر المقالات (١/١٧٤ـ ١٧٥)، الفرق بين الفرق (٨٧ـ ٩٠)، الملل والنحل (١/١٢٢ـ ١٢٥).

(٢) المحصل (٣٤٩).

(٣) المقالات (١/١٧٠).

(٤) الملل والنحل (١/١٢٢).

الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها"[1]، وقولهم: إنه كافر كفر نعمة يقصدون به إجراء ما هو من أحكام الإسلام عليه، وليس أنه معه إيمان، قال البغدادي: "أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبدالله بن إباض وافترقت فيما بينها فرقاً يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة يعنون بذلك مخالفيهم من هذه الأمة برآء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفار، وأجازوا شهادتهم، وحرموا دماءهم في السر واستحلوها في العلانية، وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم، وزعموا أنهم في ذلك محاربون لله ولرسوله لا يدينون دين الحق، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض . . ."[2].

وقال الشهرستاني في ذكر قول عبدالله بن إباض: "قال: (يعني ابن إباض): إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة، وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبيرة: إنهم موحدون لا مؤمنون"[3]، وقبله أبو الحسن الأشعري، فإنه ذكر عنهم نحو هذا قال: "وزعموا أن الدار يعنون دار مخالفيهم دار توحيد إلا عسكر السلطان، فإنه دار كفر يعني عندهم، وحكى عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم وحرموا الاستعراض إذا خرجوا، وحرموا دماء مخالفيهم حتى يدعوه إلى دينهم، فبرئت الخوارج منهم على ذلك، وقالوا: إن كل طاعة إيمان ودين، وإن مرتكبي الكبيرة موحدون وليسوا بمؤمنين"[4].

وفي الجملة فهذا مجمل قول الخوارج، وفي كتب المقالات تفاصيل ذكرها الأشعري وأمثاله، والإباضية تعد من طوائفهم المختصة بمخالفة جمهورهم، وما ذكر

---

(١) المقالات (١/١٨٩).

(٢) الفرق بين الفرق (١٠٣).

(٣) الملل والنحل (١/١٣٤).

(٤) المقالات (١/١٨٤ـ ١٨٥).

عنهم من أخص ذلك، وهؤلاء الإباضية قد عرفوا بهذا الاختصاص، لكن دخلت عليهم فيما بعد مقالات حدثت في مسائل الإلهيات والقدر وغيرها ولم تكن من أصل مذهبهم ولهذا تنازعوا فيها، وهم مشارقة ومغاربة، وبينهم فرق في مسائل ودخل عليهم قول المعتزلة في الصفات في الجملة، وهذا معتبره بما يذكره الناس وبما صنفه أصحاب هذا المذهب.

ومن تصانيفهم "الحق الدامغ" لأحمد بن حمد الخليلي، وهو من علماء المشارقة من الإباضية، ذكر فيه القول بخلق القرآن، وتأويل الصفات على طريقة نوع من المعتزلة وهو يشارك سائر المعتزلة في النتيجة الكلية، وذكر فيه القول بنفي الرؤية، واستعمل قول المعتزلة، بل ليس له إلا النقل وذكر القول بكفر أصحاب الكبائر كفر نعمة، وأنهم مخلدون في النار، وزعم أنه يذكر قول أهل السنة وأدلتهم والحق أنه غلط عليهم في موارد من قولهم ولم يفرق بين قول السلف أهل السنة والحديث وقول كثير من متكلمة الأشعرية، كأبي حامد الغزالي وأمثاله، وصار يعتبر قول أهل السنة بالإضافة إلى أحد المذاهب الأربعة الفقهية، وهي طريقة لا تقع إلا من جاهل مطبق أو ظالم يقصد لبس الحق بالباطل، وإلا فكل من نظر الأخبار، والسير والتاريخ، وكتب المقالات عرف أنه انتسب لأبي حنيفة معتزلة وسلفية وماتريدية وأشعرية وكرامية وصوفية وغير ذلك، ويقع كثير من هذا في الشافعية والمالكية والحنبلية، وإن كانوا ليسوا كالأحناف، لكن المقصود أنه ليس ثمت طائفة من الطوائف الأربع سائر أتباعها سلفية محضة حتى الحنبلية، ففي طائفة من متأخريهم ميل إلى الكلابية، وبعض مقالات الأشعرية، أو تصوف ليس من هدي السلف، بل هو من البدع المنكرة، وقول أهل السنة يقصد به قول السلف أهل القرون الثلاثة الفاضلة أصحاب الرسول وتابعيهم ومن اعتبر قولهم واتخذ طريقتهم من أصحاب الأئمة.

وفي الجملة فقول الخوارج الإباضية وغيرها مناقض لصريح المنقول وصحيح المعقول، ويتعذر ثبوت إيمان جماهير الناس بمثل هذا، فإن الإنسان ظلوم مبين، وهذه المقالات إنما ظهرت في الفتن واستبيح بها دماء المخالفين، أما اتخاذه دينا فإنه يوجب التناقض المحض، والعجز عن تصحيح دين جماهير المسلمين.

والإباضية إذ تقول مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، وهو مخلد في النار، فأي موجب اقتضى إجراء حكم الإسلام فيه على ما هو معروف في تفاصيلهم، فقولهم هذا وإن كان دون قول غلاتهم، لكنه أظهر في التناقض، وإن كان قول غلاتهم أعظم ضلالاً وفساداً، فإن من لا إيمان معه وهو في الآخرة مخلد في النار، فهذا هو الكافر في كلام الله ورسوله، والكافر المظهر للكفر ـ وأهل الكبائر مظهرون للكبائر ـ لا تجري عليه أحكام الإسلام ولا شيء منها في صريح الكتاب والسنة، وهذا قول المسلمين سنيهم وبدعيهم إلا من شذ كهذا الصنف من الخوارج وبعض المعتزلة، وحذاق هؤلاء وهؤلاء وهو قول السلف وأهل السنة وجماهير المتكلمة، وهو قول سائر الصوفية وجماهير الشيعة يقولون: من علم كفره ظاهرا وباطنا ولا إيمان معه، وحكم عليه بالخلود في النار لا تجري عليه شيء من أحكام المسلمين بخلاف المنافقين، وليس المقصود إبانة فساد مقالة الخوارج، فهذا مقام يقصد فيه ذكر جمل المقالات.

المقالة الثالثة: مقالة المعتزلة: وهي من جنس مقالة الخوارج، وهي التي أحدثها أئمة المعتزلة واصل بن عطاء الغزال وغيره، وخالفوا بها أئمة التابعين، وهو ما أسموه بالمنزلة بين المنزلتين، قال في شرح الأصول الخمسة: "الأصل الرابع وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين.

فصل: اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أن كلام صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما، إذا ثبت هذا فاعلم أن المكلف لا يخلوا حاله من أحد أمرين: فإما أن يكون مستحقا للثواب، أو يكون مستحقا للعقاب، فإن كان مستحقا للثواب فهو من أولياء الله وإن كان مستحقا

للعقاب فهو من أعداء الله تعالى، ثم إنه إن كان مستحقا للثواب فلا يخلو: إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثوابا دون ذلك، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم أو لا يكون، فإن لم يكن من بني آدم فإنه يسمى ملكا ومقربا وما يجري هذا المجرى، وإن كان من بني آدم سمي نبيا ومصطفى ومختارا إلى غير ذلك وإذا استحق ثوابا دون ذلك، فإنه يسمى مؤمنا برا تقيا صالحا سواء كان من الجن أو من الإنس، وإن كان من أعداء الله تعالى فلا يخلوا إما أن يكون مستحقا للعقاب العظيم أو لعقاب دون ذلك، فإن كان مستحقا للعقاب العظيم فإنه يسمى كافرا، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره، ومنه الارتداد وهو أن يكون مؤمنا ثم خرج إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس وتعداد ذلك وشرحه يطول، وإن استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا . . .

ثم قال: وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وإنما يسمى فاسقا . . .

ثم قال: ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيدا، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله، لأنه لا يمنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه ما لا يفيده إذا قيد، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا يصرف إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى، فيقال: رب الدار، ورب البيت وقد خالفنا بذلك أبو القاسم، وقال: إن هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيد مطلقه، واستدل على ذلك بقوله: **﴿وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله﴾**(١) وذلك مما لا وجه له، فإن المعلوم أن المراد بالآية أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر على هذا القدر في الآية لما قد بينه في آية أخرى وركب أصله في العقل، وهذه الجملة تنبي على أن المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقى على موضوع اللغة . . ."(٢).

---

(١) سورة الحديد: آية ٢١.

(٢) شرح الأصول الخمسة (٦٩٧ــ ٧٠٢).

وفي الجملة فالمجمع عليه بين المعتزلة أن مرتكب الكبيرة يسمى فاسقا على اختلاف بينهم تقدم في حد الكبيرة الموجبة للفسق[1]، وأجمعوا أنه لا يسمى كافرا وتنازعوا في تسميته مؤمنا على مقالات، قال الأشعري في المقالات: "واختلف المعتزلة هل يقال للفاسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أنه يقال له: "آمن" ولا يقال له: "مؤمن"، وهذا قول عباد، وقال قائلون: لا يقال آمن ولا يقال مؤمن، وقال الجبائي: يقال "آمن" من أوصاف اللغة، ويقال "مؤمن" من أسماء اللغة"[2]، ومثل هذا ليس بخلاف عند التحقيق، فإن تجويز ما هو من الإضافة لا يعتبر إلا بقصد إثبات ما له حقيقة شرعية في نفس الأمر فإن هذا هو محل النزاع بين المسلمين. فهذا جملة قول المعتزلة ومورد الإجماع فيه ومورد الخلاف.

وفوق اختلاف المعتزلة الذي تقدم في حد الكبيرة[3]، اختلفوا في القدر مما يسمى كبيرة يفسق به، كاختلافهم فيمن سرق درهما من حرز هل يفسق به على قولين، فعند أبي الهذيل العلاف يفسق به، لأن من فقهاء المسلمين من يرى قطع يده، وجمهور المعتزلة أنه لا يفسق به، وكاختلافهم فيمن خان درهما فصاعدا على خمسة أقوال ذكرها الأشعري، فقول جعفر بن مبشر أن مرتكب المعصية متعمدا ولو خان درهما أو سرقه فهو يفسق بها، وقيل لا يفسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حلها أو منعها، ولا يفسق في أقل من ذلك إلا سارق الدرهم لإباحة يده عن طائفة من الفقهاء، وهذا قول العلاف، وقال قائلون: لا يفسق إلا بالعشرة سرقة أو خيانة، وقال قائلون: لا يفسق إلا بمائتي درهم، وهذا قول إبراهيم بن سيار النظام، وقال الجبائي: يفسق بدرهمين وثلثين مع مجامعة العزم في الوقت الأول، وثبوت الفعل في الثاني[4].

وحكى اختلافهم في القدر الموجب للفسق من ترك الزكاة[5].

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٣٣٢ـ ٣٣٥).

(٢) المقالات (١/٣٣٥).

(٣) تقدم أول هذا المبحث.

(٤) انظر المقالات (١/٣٣٣ـ ٣٣٤).

(٥) انظر المقالات (١/٣٣٤).

فهذه المسائل يشار بها إلى تنازع القوم فيما لا يوجب التنازع مع موافقة بعضهم لبعض فيما هو موجب للمفارقة والمنازعة، وهذا شأن كثير في الطوائف هم في أصول مقالاتهم يتابع كلٌ من تقدمه ويقتديه، ويوقعون الخلاف بينهم في تفاصيل ذلك، مع أن مقتضى المنقول والمعقول منازعة المتأخر من تقدمه في أصل المقالات لثبوت مقتضى المنازعة من المنقول والمعقول، وجمهور ما تنازعوا فيه من التفاصيل مقتضى العقل والنقل التوحد فيها، وهذا تجده في كلام الطوائف في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام، وهو مشروح في كتبهم، والكتب التي تحكي مقالات الناس، ويوجد فوق هذا بين المتفلسفة، كما هو مبسوط في كتب أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد، وأبي البركات ابن ملكا وغيرهم، وموجب هذا التناقض والميل أن الغالب على أعيان هذه الطوائف في كلامهم في جمل أصولهم الانتصار، بخلاف خوضهم في تفاصيل هذه الأصول، فإنه يقع لهم هنا بحث ونظر، وعنه يقع اختلافهم وهذا يقع لمن تأمل كتب هؤلاء وهؤلاء ولهذا تجدهم في أصول المقالات ينقل بعضهم من بعض، ويصدق بعضهم بعضا، مع ما في هذه المقالات من موجبات المخالفة والمنازعة في العقل والشرع فوق ما يذكرون نزاعهم فيه مما هو من مقالات أصحابهم مما لا يوجب معارضة الأصل المعتبر في هذا الباب المعين، ولولا التطويل والخروج عن الرسم المقصود في هذا المقام لذكر هذا المعنى على وجه التفصيل والبيان، وهذا معتبر في الجملة في سائر الطوائف المخالفة للسلف.

المقالة الرابعة: مقالة المرجئة، وأصحاب هذه المقالة ليسوا طائفة واحدة مختصة فإنهم في مسمى الإيمان ثنتا عشرة طائفة كما سيأتي ذكره، ومحصله يرجع إلى ثلاث مقالات، أن الإيمان هو المعرفة أو التصديق، والمقالة الثانية: أنه قول اللسان، والمقالة الثالثة: أنه في القلب واللسان وأن أعمال الجوارح لا تدخل في اسم الإيمان، وجمهور المرجئة تدخل ما هو من أعمال القلوب في مسمى الإيمان، وتقول المرجئة بعامة: إن الإيمان واحد كما تقول المعتزلة والخوارج كما سيأتي بيانه.

وعن هذا الأصل قالت الخوارج والمعتزلة إن مرتكب الكبيرة عدم الإيمان، فصار كافراً كما تقول الخوارج، أو فاسقاً كما تقول المعتزلة وليس معه من الإيمان شيء

والمرجئة لما كانت متفقة على أن الواجبات الظاهرة وأعمال الجوارح مطلقاً لا تدخل في اسم الإيمان، وصار الإيمان عندهم لا يجتمع في محله خلافه معه، صاروا يقولون: إن مرتكب الكبيرة مؤمن، ولا يصفون إيمانه بالنقص، لأن الكبيرة لم ترد على محل الإيمان أصلاً في معتبرهم لمسماه على اختلاف طوائفهم جهميتهم وأشعريتهم وغيرهم، فضلاً عن كون الإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص باعتبار الأعمال، بل هو واحد، وعن هذا قالوا: إن مرتكب الكبيرة مؤمن[1]، وأن إيمانه لا يوصف بالنقص، لأن الإيمان واحد عندهم.

وعن هذا القول أضاف إليهم من أضاف من أهل المقالات ومن تكلم برد مقالتهم القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، قال أبو محمد بن حزم: "وقالت المرجئة هو مؤمن كامل الإيمان، وإن لم يعمل خيراً قط، ولا كف عن شر قط"[2]، وأضاف قوم إليهم القول: بأن إيمان مرتكب الكبيرة كإيمان جبريل والمرسلين، وهذا ليس من أصل المذهب وإن كان لازماً له، وإنما قيل إنه لازم للمذهب لأن المرجئة لا تصف إيمانه بالكامل بالتصريح، ويقولون: الإيمان واحد، وكذا لا يصرحون: بأن إيمانه كإيمان الرسل، لأن الإيمان عندهم يتفاضل باعتبار تعدد الأدلة وزيادة اليقين وتعدد المؤمن به وهذا متفق عليه بين المرجئة، ويفسرون آيات الزيادة به، كما ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام عنهم[3]، وكما هو معروف في كتب المرجئة كالأشعرية منهم[4]، وحكاه الناس عنهم[5]، لكن مع هذا فما حكاه ابن حزم وغيره لازم لمذهبهم من وجه آخر عند التحقيق، لكن يفرق ما هو لازم وما هو من أصل المذهب وليس المقصود نفيه مطلقاً.

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٢١٣ـ ٢٢٣)، الفصل لابن حزم (٣/٢٧٣)، الفرق بين الفرق (٢٠٢)، المحصل للرازي (٣٤٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٧١)، شرح الأصول الخمسة (٧٢٧).

(٢) الفصل (٣/٢٧٣).

(٣) الإيمان لأبي عبيد [ضمن مجموعة رسائل في الإيمان] (ص٧٢ـ ٧٣).

(٤) أصول الدين للبغدادي (٢٥٢).

(٥) انظر تفصيل ذلك في الفصل الخامس، وانظر المختصر في أصول الدين (٣٨٤)، والإرشاد للجويني (٣٣٦).

ثم اختلف المرجئة بعد قولها: إنه مؤمن أيقال: فاسق أم لا على أقــــوال ذكرهـــا الأشعري وغيره، قال: "ومن المرجئة من يقول: الفاسق من أهل القبلة لا يسمى بعـــــد تقضي فعله فاسقاً، ومنهم من يسميه بعد تقضي فعله فاسقاً، ومنهم مــــــن يقــــول: لا أقول لمرتكب الكبيرة فاسق على الإطلاق، دون أن يقال: فاسق في كذا، ومنهم مـــــن أطلق اسم الفاسق"(١).

فهذان طريقان للمرجئة من هذين الوجهين، والمعتبر عند جمهورهم أن مرتكــــب الكبيرة مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، وهذا الذي عليه فقهاؤهم، وأشعريتهم، وحـــــذاق متكلميهم، قال القاضي أبو بكر ابن الطيب، وهو من حذاق الأشعرية:

"باب القول في تسمية الفاسق الملي مؤمنا، فإن قال قائل: فخبروني عن الفاســـق الملي هل تسمونه مؤمناً بإيمانه الذي فيه، وهل تقولون إن فسقه لا يضاد إيمانـــه؟ قيـــل له: أجل، فإن قال: فلم قلتم: إن الفسق الذي ليس بجهل بالله لا يضاد الإيمان؟ قيل لـــه: لأن الشيئين إنما يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجـــوز أن ينفي علماً وتصديقاً يوجد بالقلب، فثبت أنه غير مضاد للعلم بـــالله والتصديـــق لـــه والدليل على ذلك أنه قد يعزم على معصية الرسول ﷺ بقلبه من لا ينفي عزمه علـــى ذلك معرفة النبي ﷺ وتصديقه له، وكذلك حكم القول في العزم على معصية الله عـــزّ وجل، وأنه غير مضاد لمعرفته والعلم به والتصديق له هو الإيمان لا غير، فصح بذلـــك اجتماع الفسق الذي ليس بكفر مع الإيمان وأنهما غير متضادين، فإن قال: ولم قلتم: إنه يجب أن يسمى الفاسق الملي بما فيه من الإيمان مؤمناً، قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجوداً بالفاسق الـــذي وصفنا حاله وجب أن يسمى مؤمناً كما أنه لما لم يضاد ما فيه من الإيمان فسقه الـــذي ليس بكفر وجب أن يسمى به فاسقاً، وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفـــين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما، فوجب بذلك مـــا قلنـــاه فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون حكم اللغة ما ذكرتم غير أن الله تعالى عظم زجـــر الفاسق والمبالغة في عقوبته بأن حرمه التسمية بإيمانه وجعل تسمية المؤمن مؤمناً علمـــاً

(١) المقالات (٢٢٣/١).

على استحقاقه ضرباً عظيماً من الثواب، وكذلك جعل تسمية الفاسق فاسقاً من أسماء الدين علماً لاستحقاقه ضرباً من العقاب العظيم، وأن يكون حكم هذه الأسماء في الشريعة منقولاً عن حكم اللغة؟ قيل له هذه دعوى لا شبهة في سقوطها، ولو جاز لمدعٍ أن يدعي ذلك لجاز لآخر أن يدعي أن الله تعالى لما عظم شأن الإيمان وبالغ في الترغيب في فضله، وجب سقوط التسمية بما قارنه من الفسق لما أراده من تغليب حكم الإيمان على الفسق وجعله مما يعلوا ولا يعلى، وقصد به إلى الدلالة على استحقاق الثواب، وهذا يوجب أن يكون الفاسق هو الكافر فقط، وأن من سواه فليس بفاسق ولا يسمى بذلك، فإن لم يجب هذا، لم يجب ما قالوه، ولأن في هذه الدعوى تصحيح تغير الأسماء عن طريقة اللغة ودفع ما تلونا من التنزيل وقد أبنَّا فساد ما يوجب ذلك من الأقاويل فيما قبل"[1].

فهذا المذهب الذي ذكره القاضي هو الذي عليه جماهير المرجئة وحذاقهم واعتباره للغة في تقرير طريقته وإن صح بها تسمية مرتكب الكبيرة مؤمناً بإيمانه فاسقاً بكبيرته، إلا أن اللغة لا توجب أن الفسق لم يقع في محل الإيمان، فإنه وإن فرض أن الأعمال لا تسمى إيماناً، وأن الفسق تحصل بما لا يقال في مقابله إيمان في الأمر والنهي فإنه يوجب نقص الإيمان مع هذا التقدير، فإن الفسق هنا من قضاء الشريعة وحكمها ولهذا سمي عند المرجئة فاسقاً، فلما ثبت فسقه بموجب الشريعة لزم نقص إيمانه، فإنه يتعذر أن يصاحبه اسم المدح المطلق مع اسم مذموم في الشريعة، ولا يكون الاسم المطلق متقيداً بمجامعه، لأن من تحقق له الاسم المطلق الممدوح وقيل: إنه لم ينقص تعذر أن يضاف إليه اسم من أسماء الذم يذم به ويستحق به العقاب، فهذا مخالف للشريعة واللغة، فإن الشريعة لم تذكر الاسم المطلق إلا في مقام المدح المطلق الذي لا يقارنه ذم أو في مقام الذم المطلق الذي لا يقارنه مدح، ولهذا صار اسم الإيمان المطلق يفصل في القرآن والحديث بالأعمال الظاهرة والباطنة، كما في قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند**

(١) التمهيد للقاضي ابن الطيب الباقلاني (٣٩٥ـ ٣٩٨).

ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[1]، إلى أمثال ذلك، وكذا اسم الإسلام المطلق فهو الدين كما في قوله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[2]، وهذا هو الإسلام الذي سألته الرسل ربها كما في قوله: ﴿ربنا اجعلنا مسلمين لك . . .﴾[3].

وكذلك أسماء الذم المطلقة كاسم الكفر المطلق، واسم الشرك المطلق واسم الفسق المطلق يراد به ما لا يجامعه اسم مدح ولو ناقصاً، فضلاً عن كونه لا يوصف بالنقص أو يمكن أن يوصف بكونه تاماً، فمثل هذا يعلم مخالفته للشريعة، ولهذا وصف الله من لم يؤمن تارة بالمشركين، وتارة بالكافرين، وتارة بالفاسقين كقوله: ﴿فلا تأس على القوم الفاسقين﴾[4]، وقال عن موسى: ﴿فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين﴾[5]، وقال: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون﴾[6].

وأما اللغة فإن اسم الإيمان فيها يدخل فيه غير محض التصديق، مما يكون محلاً للفسق وليس في اللغة أن الإيمان لا يكون إلا فيما هو أصل لا يدخله نقص، بل زوال يوجب عدم الإيمان مطلقاً من كل وجه، فمثل هذا تقوُّل على اللغة، ولو فرض أن اللغة لا تسمى فيها الأعمال إيماناً فإن هذا لا يوجب القول بكون الفسق لم يضاد شيئاً من الإيمان، فليس من شرط المتضادين قبول كل منهما لمحل الآخر من كل وجه، فهذا لا يوجبه لسان أو عقل، واعتبار التضاد في اللغة والعقل على تعذر التجامع في المحل الواحد، ومثل هذا منفي بإجماع الناس، مما يبين أن وقوع الفسق في غير محل الإيمان لا يوجب القول بأن الفسق لا يضاد الإيمان كما يقوله القاضي وأمثاله، وبسط هذا يطول.

والمقصود هنا إبانة أصول مذاهب الطوائف في هذا الأصل على طريق الإجمال وفي الجملة فما اعتبره القاضي من اللغة لا يثبت به قوله مع منازعة كثير من النظار له فيه، ومقصوده أن الشريعة لم تنقل اسم الإيمان عن معناه في اللغة،، وهذا فيه قولان

---

(١) الأنفال: آيتين ٢ـــ ٣.

(٢) سورة المائدة: آية ٢٦.

(٣) سورة المائدة: آية ٢٥.

(٤) سورة التوبة: آية ٨.

(٥) سورة آل عمران: آية ١٩.

(٦) سورة البقرة: آية ١٢٨.

للطوائف، فالذي عليه كثير من أتباع السلف[١]، وهو مذهب الأشعرية[٢] أن الشريعة لم تنقل اسم الإيمان عن معناه في اللغة، وقيل: بل هو منقول، وهذا قول طائفة من أهل السنة[٣]، والمعتزلة[٤]، وهذا القول ينصره أبو محمد ابن حزم[٥]، والصحيح الأول وهو الذي نصره القاضي أبو يعلى من أصحاب أحمد[٦]، والإمام ابن تيمية[٧]، وأمثالهما من المحققين، لكن على هذا القول لا يجب أن يكون الفسق جاء في غير محل الإيمان، كما يقوله هؤلاء، فهذا للناس عنه أجوبة، منهم من يقول: إن الإيمان في اللغة الإقرار، ومنهم من يقول: إنه التصديق، لكنه يكون في القلب واللسان والجوارح، ومنهم من يقول: هو تصديق مقيد، ومنهم من يقول: هو التصديق، والعمل لازم له، ونقص اللازم يوجب نقص الملزوم، ومنهم من يقول: إن الشارع زاده و لم ينقله، إلى غير ذلك[٨].

فلا يكون ما ذكره القاضي أبو بكر متحصلا لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع، والقاضي أبو بكر وأمثاله، بل جماهير المخالفين لم يفرقوا بين الأسماء المطلقة والأسماء المقيدة، والأسماء المتواطئة والأسماء المشتركة، وظنوا أن التواطؤ والاشتراك أوصاف توجب الاطراد، ولهذا يكون القول في الواحد فيها من التضاد، وهذا مخالف للغة والعقل، فضلا عن مخالفته للشريعة، فهذا الاشتراك أوجب هذا الغلط في هذا المقام الذي هو معتبر بالأسماء التي ذكرها الشريعة، وهي معروفة قبل في اللغة، فلم يحقق هؤلاء موردها في الشريعة واللغة، فصار يقع لهم ما يعلم فساده في الشريعة واللغة والعقل من المقالات المتناقضة مع أن هذا القاضي من حذاق النظار العارفين بكثير من موارد المعقول فضلا عما له من المعرفة بدلائل المنقول، لكنه ينغلق عليه التحقيق لتداخل هذه المقامات عنده، وعنايته بنصرة قول أصحابه، والمقصود هنا جمل المقالات، فهذه جمل المقالات في هذا الأصل.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٢٩٨/٧ـ ٢٩٩).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (١٨٣/٥).

(٣) الفصل لابن حزم (٢٢٩/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٢٩٨/٧).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٧٠٢ـ ٧٠٣)، المختصر في أصول الدين (٣٨١)، الإيمان لأبي يعلى (٣٠١).

(٥) الفصل (٢٢٩/٣، ٢٦٩ـ ٢٧٠).

(٦) الإيمان لأبي يعلى (٢٩٧ـ ٣١٠).

(٧) الفتاوى لابن تيمية (٢٩٨/٧ـ ٢٩٩).

(٨) الفتاوى لابن تيمية (١٢٢/٧ـ ١٢٣).

المبحث الثاني : الأصل الذي عليه جمهور المخالفين، وظنوه متحققا في الشريعة، وبيان غلطهم في هذا الأصل بالكتاب والسنة وإجماع السلف.

مقدمات في هذا الأصل

القول في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك وقع فيه الغلط والنزاع بين الطوائف، لأنه باب معتبر بمورد الأسماء التي تضاف إلى الأعيان حمدا وذما، كاسم الإيمان والإسلام والدين والبر والتقوى وأمثال ذلك، وكاسم الكفر والفسوق والنفاق وأمثال ذلك، وأسماء الإيمان والدين وما يضادها مما هو مذكور في كلام الله ورسوله وقع فيه اشتراك، واشتبه القول فيه لأن مورده في النصوص متعدد فتارة يذكر الاسم مطلقا، وتارة يذكر مقيدا، وتارة يثبت في مقام وينفى في نظيره، وتارة ينفى في مقام ويثبت في آخر، وتارة يقصد به جميع ما يحتمله، وتارة يقصد به أصله ولا يقصد به فرعه وكماله، وتارة يقصد به فرعه ولا يقصد به أصله، إلى أمثال ذلك، وهذه الأوجه بعضها تشترك فيه سائر الأسماء المذكورة في القرآن والحديث في هذا الباب، وبعضها يختص ببعض المقامات والأسماء دون غيرها.

وسائر الغالطين في هذا الباب موجب غلطهم في الجملة أنهم لم يحققوا العلم بتفاصيل أسماء الإيمان والدين، كما هو معتبر في الشريعة، ولما رأى هؤلاء تعدد موردها في النصوص صار حذاقهم إلى اعتبار اللغة وحصلوا هذه الأسماء من مقصود اللغة ومعتبرها، وصاروا يحملون هذه الأسماء أو كثيرا منها على معنى واحد يعتبرونه باللغة والشرع، ويتأولون ما عداه من المواضع التي يذكر فيها هذا الاسم على غير هذا الاعتبار، وهذا معتبرهم بما حصلوه من لغة العرب، وإذا ورد عليهم أن سائر الموارد في القرآن والحديث على وفق اللغة، قالوا: هذا المتأول من مجاز اللغة، وعن هذا تأولوا ما يخالف مقالاتهم في هذا الباب، وهم طوائف متباينة أو مختلفة، فصار لكل نوع معتبر من اللغة يخالف معتبر غيرهم عند التفصيل.

وهذه الطريقة مع اضطراب الخائضين فيها ليست بلازمة في نفس الأمر، قال الإمام ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة

ولا غيرهم"[1]، وهذا لا يقصد به عدم اعتبار فهم كلام الله ورسوله باللغة، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وكذلك الرسول ﷺ فإنه عربي قال بلسان قومه، وإنما المقصود فساد تأويل القرآن لموجب معارضة اللغة ومثل هذا، وهذا هو الذي سلكه جماهير المخالفين، وهو من جنس قول كثير من أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم بأن النقل معارض بالعقل، فتأولت المتكلمة ما هو من التنزيل لموجب ما ذكروه من الدليل العقلي[2]، وقالت الفلاسفة بأن في التنزيل تخييلا لهذا الموجب[3].

والحق في نفس الأمر ليس بإبطال العقل ورده، بل القول أن العقل لا يعارض النقل، وما فرض معارضته له فهو عقل فاسد، أو أنه ليس معارضا في نفس الأمر، أو في ثبوت ما يضاف إلى النقل نظر، كالأحاديث التي لم يصح ذكرها إلى الرسول ﷺ.

والمقصود أنه لا تعارضِ في نفس الأمر بين ما هو من العقل الصحيح وما هو من النقل الصريح الثابت، وكذا يقال هنا في اللغة، فإن استعمال المخالفين لها في هذا المورد (باب الأسماء والأحكام والقول في مسمى الإيمان والكفر) فوق استعمالهم لأدلة النظر بخلاف باب الإلهيات، فإن تحصيل المقالات عند جماهير الطوائف المخالفة محصل .بمعتبر النظر والعقل، واللغة في هذا المقام مستعملة لتحصيل الجمع بين محصل العقل ومقصود الشرع، ولهذا استعمله المتكلمة لما كان هذا من أصلهم، بخلاف الفلاسفة فإنهم ينازعون في هذا الأصل ويعتبرون موافقة اللغة للظواهر في الإلهيات، ولهذا منع ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة التأويل الذي تستعمله المتكلمة، وطعن في اعتبار ذلك .بمجاز اللغة، حتى طعن في المجاز نفسه، لما كان يوجب إقرار الظواهر لتعذر بيان الحق في نفس الأمر، لا لموجب اللسان، بل لعدم إمكان المحل المخاطب، وعن هذا قال هو وأمثاله

---

(١) الفتاوى (٧/٢٨٦).

(٢) انظر درء التعارض (١/٤ـ ٨)، وأساس التقديس للرازي (٦ـ ١٤).

(٣) انظر درء التعارض (١/٨ـ ١٤)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ـ ٥٤).

كأبي الوليد ابن رشد بالتخييل، كما هو أكثر تعبير ابن سينا[1]، أو الظاهر والباطن كما هو أكثر تعبير ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة[2].

والحق أن اللغة والعقل ليس فيها اقتضاء تأويل شيء من القرآن والحديث على غير تأويله، ولهذا وصف الإمام أحمد الجهمية بأنهم: "يتأولون القرآن على غير تأويله"، وهذا مبني على أن لفظ التأويل يستعمل فيما هو محمود وما هو مذموم، ولفظ التأويل لم يذكر في كلام الله ورسوله إلا محمودا، وهو الحقيقة ويستعمل ويراد به التفسير والبيان كما هو معروف في كلام أئمة التفسير، كمحمد بن جرير وغيره، ويستعمله أرباب الكلام وطائفة من النظار من أهل الأصول والفقه بما هو مبني على الأصول الفاسدة في معارضة العقل للنقل أو معارضة حقيقة اللغة لما هو من النصوص فيتأول بمجازها[3] وجعل هؤلاء المجاز من عوارض الألفاظ والمعاني، وطائفة من أهل اللغة على هذه الطريقة، وطائفة يعتبرونه في الألفاظ دون المعاني، ومثل هذا وإن أمكن إطلاقه إلا أنه يذم لما استعمله جمهور هؤلاء في المعاني الذي يعلم غلطهم فيها، وهو عند التحقيق كالقول بتعارض العقل والنقل، لكن هذا سموه تعارضا، وهذا وضعوا له اصطلاحا سموه المجاز، وإلا فإن المعاني بين الحقيقة والمجاز متعارضة بإجماع هؤلاء، ولهذا يصرح كثير من هؤلاء أن المجاز يصح نفيه، وحذاق هؤلاء يقولون: المجاز يوجب انتفاء المسمى في نفس الأمر، ومعلوم أن هذا فساد في اللغة والشرع، وعلى هذه الطريقة صار ما استعملوا فيه المجاز من الآيات هي في الجملة الآيات التي فيها ذكر لما هو من أصول الدين، فيقع لهم تعارض بين بعض مواردها أو تعارضها مع المعتبر العقلي المختص بهم، فيوجبون رد ذلك إلى مثل هذه الطريقة، فتارة يجعلون العقل موجبا لما فرضوه في اللغة، وتارة يجعلون اللغة موجبة لما فرضوه في العقل، وهذا وهذا غلط على كل تقدير.

(١) الرسالة الأضحوية (٤٠ــ ٥٦).

(٢) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٨، ١٤٨ــ ١٥٢).

(٣) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية، ت/د.محمد السعوي (٨٩ــ ١١٦).

والحق أن اللغة توافق النقل، فإن الرسول ﷺ بعث بلسان قومه، والقرآن نزل بلسان العرب وليس في كلام الله ورسوله ما يمكن نفيه من الخطاب، ثم يقال عند هؤلاء: هذا النفي توجبه اللغة. فإن اللغة لا توجب معارضة القرآن، والمثبت فيه إذا نفي صار موجب نفيه خارجا عن مقتضى الإثبات، فهذا غلط على اللغة وقول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن من فرض أن في الأخبار الثبوتية ما يكون المقصود منه في الفصيح من القول النفي، فهذا غلط في مقام الشرع واللغة ولا يعرف مثل هذا في خطاب أمة من بني آدم أنها تعبر عن المنفي بالإثبات، وعن المثبت بالنفي بخلاف تنوع المثبت والمنفي.

وفي الجملة فهذا موضع يطول، والقول في اللغة ومجازها وما يلتحق بذلك وتفسير القرآن بلسان العرب خاض فيه أقوام، وضل فيه خلق من الطوائف لما فاتهم من حقيقة العلم بما بعث الله به الرسول ﷺ، وهذا ليس مقام ذكره، والمقصود أن موجب غلط الطوائف في اسم مرتكب الكبيرة هو غلطهم في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك المذكورة في القرآن وعدم توفيقهم بين هذه الموارد المتعددة، فصاروا يتأولون ذلك بما فرضوه من اللغة، والحق في نفس الأمر ليس كذلك، وهذا التعدد مناسب للغة، ولهذا كان أئمة الشريعة الكبار أئمة السنة والحديث يجعلون ما جاء في كلام الله ورسوله يصدق بعضه بعضا، وكذا كبار أئمة اللغة، كالخليل بن أحمد وأبي عبيدة وأمثالهم يجعلون اللغة مناسبة لسياق الآيات والأحاديث ولا يذكرون تأويل الشرع باللغة على طريقة نظار المتكلمة، كما ذكر نوع منهم تأويل الشرع بموجب العقل، ولهذا لم يكن الخليل بن أحمد وأمثاله من الوجوه الأساطين يقولون ما يقوله هؤلاء في المجاز ونحو ذلك.

قال الإمام ابن تيمية: ". . . هنا ذكر أصل جامع تنبني عليه معرفة النصوص، ورد ما تنازع فيه الناس إلى الكتاب والسنة، فإن الناس كثر نزاعهم في مواضع في مسمى الإيمان والإسلام لكثرة ذكرهما، وكثرة كلام الناس فيهما، والاسم كلما كثر التكلم فيه، فتكلم به مطلقا ومقيدا بقيد آخر في موضع آخر كان هذا سببا لاشتباه بعض

معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه ويكون ما سمعه مقيداً بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى فيظن معناه في سائر موارده كذلك، فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة وعلم مأخذ الشبه أعطى كل ذي حق حقه، وعلم أن خير الكلام كلام الله، وأنه لا بيان أتم من بيانه، وأن ما أجمع عليه المسلمون من دينهم الذي يحتاجون إليه أضعاف أضعاف ما تنازعوا فيه . . ."[1].

ومقصوده في الحرف الأخير أن من طرق معرفة الحق عند الاختلاف اعتباره بالمجمع عليه، فإن المتفق عليه يبين المختلف فيه، وهذه قاعدة مطردة معتبرة في المسائل والدلائل وهي الموافقة لطريقة القرآن، والحذاق من أهل العلم وأرباب النظر يقولون ذلك، فإن هذا مبني على معتبر العقل والشرع، ولهذا ذكره الله في المسائل والمقالات كما في قوله: **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾**[2]، وذكر في القرآن الدلائل والحجج كما في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[3]، وهذا أصل شريف في العلم والمعرفة، وهو من مقاصد الشريعة الموجبة للاجتماع على الحق، ومن مقتضى المعقول، بل أحوال بني آدم تقوم على هذا الأصل في سائر المقامات، فإن المتحصل الثابت في العلم والإدراك والوجود، يفسر به ما يشتبه في العلم والإدراك والوجود، وتفصيل هذا يطول.

بيان الأصل الذي اشتبه على جمهور المخالفين في هذا الباب

والمقصود هنا التنبيه على الأصل الجامع الذي بنى جمهور المخالفين في اسم الفاسق الملي قولهم عليه، وهو أنهم ظنوا: أن العبد المعين لا يجتمع فيه كفر وإيمان، فإن الكفر يضاد الإيمان، وجعلوا هذا متحققاً من الشريعة، قالوا: فالكفر في الشرع يضاد

---

(١) الفتاوى (٧/٣٥٦ـ ٣٥٧).

(٢) سورة آل عمران: آية ٦٤.

(٣) سورة النساء: آية ٥٩.

الإيمان، وهذا مجمع عليه بين هؤلاء[1]، ومن هؤلاء من يحكي الإجماع على أنه لا يجتمع في العبد كفر وإيمان[2]، وغلاتهم كالخوارج والمعتزلة يقولون: لا يجتمع في العبد إيمان ومعصية من الكبائر، ثم منهم من نقل حكم الواحد من الأشخاص إلى الواحد من الأعمال، فقالوا: لا يكون العمل الواحد محبوباً من وجه، مكروهاً من وجه، وتخطى أبو هاشم هذا فنقله إلى الواحد بالنوع، وجعل جنس السجود وغيره لا يكون بعضه يقع طاعة وبعضه معصية، بل الطاعة والمعصية قصد الساجد والراكع، وليس العمل إلا وجهاً واحداً، وهذا مخالف للكتاب والسنة والإجماع والعقل[3].

وهؤلاء في مثل هذا يعتبرون المجردات في الأذهان التي لا حقيقة لها في الأعيان فيرتبون الأحكام على ما لا يقبل الوجود، ويسقطون حكم الموجودات، ولهذا يستعملون في هذا المقام ذكر الماهية، فيقولون: السجود من حيث هو، وهذا منتهى قولهم التفريق بين الوجود والماهية، كما هو قول طائفة من سفلة الفلاسفة ومتفلسفة الصوفية الباطنية، والذي عليه نظار أهل السنة والمحققون من الطوائف أن الوجود عين الماهية، وهذا مقتضى المنقول والمعقول، وهؤلاء لو حققوا لعلموا أن الأمور الموجودة في الخارج المعتبرة في الحكم والوصف لا توجد إلا مختصة ولا توجد مطلقة، ولما اشتبه هذا الأصل فرق طائفة منهم بين الوجود والثبوت، وقسموا الوجود إلى الوجود الذاتي والعرضي، ثم يجعلون سائر موارد الصفات من الوجود العرضي، فيرجعون إلى جعل الباري وجوده وجوداً مطلقاً مجرداً عن الأمور الثبوتية، كما هي طريقة ابن سينا وذويه أو يجعلونه موجوداً مطلقاً لا بشرط، ثم يقولون: ليس هو أعيان المتعينات، بل هو ماهية مطلقة كما هي طريقة التلمساني وابن عربي وأمثالهم من صوفية المتفلسفة الباطنية وهؤلاء وإن لم يجعلوه أعيان المتعينات، فإنه يكون على قولهم مجموع هذه المتعينات

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٥١١ـ ٥١٣).

(٢) انظر الفتاوى (٧/٥١١).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥١٢).

وقولهم بإبطال التعين لا يفيد تحقيق التوحيد، بل يوجب جمع التوحيد في المتناقضات والمتضادات، فيكون قولهم شراً من قول المشركين وهذا مورد يطول ذكره.

والمقصود هنا أن المخالفين للسلف أجمعوا أنه لا يجتمع في العبد كفر وإيمان وجمهورهم يجعلون هذا معتبرهم في هذا الباب، وعن هذا جعلت الخوارج الفسق كفراً وجعلت المعتزلة الفسق يوجب عدم الإيمان، وجعلت المرجئة الفسق لا يرد على محل الإيمان لما عرفوه من الشرع من الفرق بين ما هو فسق دون الكفر وما هو كفر وجعلوا ما يرد على المحل لا بد أن يكون مضاداً له مضادة محضة توجب عدم الأول بورود الثاني، والخوارج تسوي بين الفسق والكفر من كل وجه في مطلق الحكم والاسم، والمعتزلة تسوي بينهما في مطلق الحكم، والمرجئة تفرق بينهما من كل وجه في مطلق الاسم والحكم، والذي دل عليه الكتاب والسنة والمأثور عن السلف أنه تارة يقع اتفاقهما وتارة يقع اختلافهم بحسب الموارد، بل الاسم الواحد تارة يوجب اسماً وحكماً لا يوجبه في سائر الموارد، والتفريق بين الاسم والحكم مع التمام مخالف لقول جماهير المسلمين من السلف وغيرهم، وهو من فسادات المعتزلة التي شذوا بها عن جمهور المسلمين، والصواب في هذا أن الواحد المعين قد يكون فيه شعبة من شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر أو من شعب النفاق، وقد يكون مسلماً وفيه نفاق دون النفاق الأكبر، أو كفر دون الكفر الأكبر.

قال الإمام ابن تيمية: "كما قال الصحابة ابن عباس وغيره: كفر دون كفر، وهذا قول عامة السلف، وهو الذي نص عليه أحمد وغيره ممن قال في السارق والشارب ونحوهم ممن قال فيه النبي ﷺ أنه ليس بمؤمن أنه يقال لهم: مسلمون لا مؤمنون، واستدلوا بالقرآن والسنة على نفي الإيمان مع إثبات اسم الإسلام، وبأن الرجل قد يكون مسلماً ومعه كفر لا ينقل عن الملة، بل كفر دون كفر، كما قال ابن عباس وأصحابه في قوله: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[1]، قالوا: كفره لا ينقل عن الملة، وكفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم، وهذا أيضاً مما

---

(١) سورة المائدة: آية ٤٥.

استشهد به البخاري في صحيحه، فإن كتاب الإيمان الذي افتتح بـه الصحيح قـرر مذهب أهل السنة والجماعة وضمنه الرد على المرجئة . . ."[1].

والمقصود من هذا أن اسم الكفر يطلق في الشريعة ويراد به الكفر الذي ينقل عن الملة، وهذا أصل مورده في النصوص وتارة يذكر ما هو من المعاصي والكبائر ويوصف بأنه كفر، فهذا كفر ينقل عن الملة بإجماع السلف، وهو قول المرجئة حتى من يكفر مرتكب الكبيرة لا يخصونه بمن ارتكب ما سمي كفراً، بل كل كبيرة كما تقول الخوارج، وهذا معروف في أحاديث الرسول ﷺ فيما ثبت عنه في الصحيح من حديث ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[2]، وقوله في الصحيح من حديث جرير: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم"[3]، وقوله في الصحيح من حديث أبي هريرة: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[4]، وأمثال ذلك من الكبائر التي سماها الشارع كفراً.

ومثل هذا اسم الفسق الذي هو الكفر الناقل عن الملة كما في قوله تعالى عن إبليس: ﴿**ففسق عن أمر ربه**﴾[5]، وقوله لموسى: ﴿**فلا تأس على القوم الفاسقين**﴾[6]، وقوله: ﴿**وأما الذين فسقوا فمأواهم النار**﴾[7]، يراد الكفار، وقوله: ﴿**كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون**﴾[8]، إلى أمثال ذلك.

ويذكر الفسق ويراد به المعصية من الكبائر دون الكفر الناقل عن الملة كقوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا**

---

(١) الفتاوى (٧/٣٥٠ـ ٣٥١).

(٢) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٣) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٤) مسلم (١/٨١) رقم (٦٧).

(٥) سورة الكهف: آية ٥٠.

(٦) سورة المائدة: آية ٢٦.

(٧) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٨) سورة التوبة: آية ٨.

تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾[1]، وقوله: ﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾[2]، وهو المذكور في قوله: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان . . .﴾[3]، ومن ذلك في مورد السنة المأثورة قوله ﷺ فيا ثبت في الصحيح عن ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق . . ."[4].

وكذلك اسم الشرك، فإنه إذا ذكر مطلقاً في القرآن يراد به الشرك الأكبر الناقل من الملة كقوله: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾[5]، وقوله: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا﴾[6]، وقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . . .﴾[7]، إلى أمثال ذلك، ويستعمل فيما هو من النصوص ويراد به ما هو دون ذلك، كقوله ﷺ: "من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك"[8]، وجعل طائفة منه قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحدا﴾[9]، وفسروه بالرياء في الأعمال الذي لا يوجب الشرك الأكبر[10]، وتنازعوا في قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به . . .﴾، فيراد به الشرك الأكبر بإجماع المسلمين سنيهم وبدعيهم، واختلف أهل العلم في الشرك الأصغر أيدخل في الآية أم يدخل في قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[11]، على قولين في مذهب أحمد وغيره، والأظهر أنه لا يدخل في الشرك المطلق.

---

(١) سورة النور: آية ٤.

(٢) سورة البقرة: آية ٩٧.

(٣) سورة الحجرات: آية ٧.

(٤) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٥) سورة المائدة: آية ٧٢.

(٦) سورة النحل: آية ٣٥.

(٧) سورة التوبة: آية ٥.

(٨) أبو داود (٢/٢٤٢) رقم (٣٢٥١).

(٩) سورة الكهف: آية ١١٠.

(١٠) روي هذا عن الحسن وغيره، كما نقله ابن رجب في فتح الباري (١/١٤٦ـ ١٤٧).

(١١) سورة النساء: آية ٤٨.

وكذلك اسم الظلم، فإن الظلم المطلق هو الكفر الناقل عن الملة، ومنه قوله تعالى: **﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾**[1]، ويراد بالظلم ما دون ذلك كقوله: **﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾**[2]، وهذا في سياق وصف المتقين، ومنه قوله: **﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾**[3]، وأمثال ذلك في كلام الله ورسوله.

وكذلك اسم النفاق فإنه يراد به النفاق الأكبر الذي هو ناقل عن الملة وهو المذكور في مثل قوله تعالى: **﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا﴾**[4]، ويراد به تارة في النصوص ما هو دون ذلك كقوله ﷺ، كما في الصحيحين عن ابن عمرو: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من نفاق حتى يدعها، إذا حدّث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أوتمن خان وإذا خاصم فجر"[5]، وفي الصحيح عن أبي هريرة: "آية المنافق ثلاث إذا حدّث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان"[6].

واسم الإيمان تارة يذكر ويراد به الإيمان المطلق الذي هو فعل الواجبات وترك الكبائر والإثم، وهو المذكور في قوله: **﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾**[7]، ولهذا تعدد منافيه مما يدل على أن المراد الإيمان المطلق، وقوله: **﴿قد أفلح المؤمنون﴾**[8] الآيات، وقوله: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم**

---

(١) سورة لقمان: آية ١٣.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٣٥.

(٣) سورة الأعراف: آية ٢٣.

(٤) سورة النساء: آية ١٤٥.

(٥) البخاري (١/٢٧) رقم (٣٤)، مسلم (١/٧٦) رقم (٥٨).

(٦) البخاري (١/٢٦) رقم (٣٣)، مسلم (١/٧٥) رقم (٥٩).

(٧) سورة الحجرات: آية ٧.

(٨) سورة المؤمنون: آية ١.

يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[1]، والفسق والكبائر ينافي هذا الإيمان، ولهذا قال تعالى: ﴿ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾[2]، وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن . . ." [3].

ولهذا لا يمدح بالإيمان مطلقاً من لم يعلم تحققه منه، والسلامة من الذنوب المنافية لهذا الإيمان، وهذا معنى قوله ﷺ لسعد لما قال: أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال: "أو مسلم"، أقولها ثلاثاً ويرددها علي ثلاثاً "أو مسلم . . ." متفق عليه[4]، بخلاف الإيمان الذي دون هذا، فإنه يجامع الفسق الذي هو من الكبائر، وهذا قول جماهير المسلمين من السلف وسائر المرجئة، خلافاً للخوارج والمعتزلة، وإن كان في جمع التسميتين شيء من النزاع بين المرجئة، وحذاقهم يقولون كالسلف: مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته[5].

والإيمان المذكور هنا يراد به أصل الإيمان الذي عدمه كفر ينقل من الملة، ويراد به الإيمان الناقص بالمعاصي، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[6] في الكفارة، فإن فقهاء المسلمين أجمعوا على إجزاء عتق من فيه معصية وإثم، وهو المذكور في قوله ﷺ لمعاوية بن الحكم لما سأله عن عتق الجارية، فقال لها الرسول: "أين الله؟ قالت في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة" أخرجه مسلم في سياق طويل[7].

---

(١) سورة الأنفال: آية ٢.

(٢) سورة الحجرات: آية ١١.

(٣) البخاري (٢/٢٠١) رقم (٢٤٧٥)، مسلم (١/٧٦) رقم (٥٧).

(٤) سبق تخريجه (ص٦٦٥).

(٥) التمهيد للباقلاني (٣٩٥ـ ٣٩٦).

(٦) سورة النساء: آية ٩٢.

(٧) مسلم (١/٣١٨) رقم (٥٣٧).

ولهذا إذا ذكرت المواريث والأحكام الظاهرة صار مثل هذا مؤمنا من هذا الوجه وكذلك اسم الإسلام على الصحيح تارة يراد به الدين كقوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[1]، وقوله ﷺ كما ثبت في الصحيح: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[2]، وهو المراد في دعاء الخليل: ﴿**ربنا واجعلنا مسلمين لك** . . .﴾[3]، وتارة يراد ما يصح به الدين وتحصل به البراءة من الشرك، كقوله ﷺ: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله . . ."[4]، وهو المراد في قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾[5]، على قول جمهور السلف القائلين: إن إسلامهم المذكور إسلام صحيح وليس المراد الاستسلام خوف السيف وهما قولان للسلف والأول هو قول ابن عباس[6]، وإبراهيم النخعي[7]، ويروى عن الحسن وابن سيرين، وهو قول حماد بن زيد وسهل بن عبدالله، وكثير من أهل الحديث والسنة والحقائق[8]، وهو الذي نصره محمد ابن جرير المفسر[9]، وابن كثير[10]، وابن تيمية[11]، وابن رجب[12]، وهذا قول الإمام

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٩.

(٢) البخاري (١/١٣) رقم (١٠)، مسلم (١/٦٥) رقم (٤١).

(٣) سورة البقرة: آية ١٢٨.

(٤) البخاري (١/١٤٦) رقم (٣٩١).

(٥) سورة الحجرات: آية ١٤.

(٦) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(٧) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠).

(٨) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٣٨)، وفتح الباري لابن رجب (١/١٢٦).

(٩) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠).

(١٠) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(١١) الفتاوى (٧/٢٣٨ـ ٢٣٩).

(١٢) جامع العلوم والحكم (٢٥).

أحمد رضي الله عنه[1] والمقصود أن الإسلام هنا إسلام صحيح، وليس هـو الإسـلام المطلق الذي يراد به الاستسلام لله ظاهرا وباطنا وهو الدين كله.

وإذا عرف تعدد مورد هذه الأسماء في القرآن والحديث وجـب رد النصـوص بعضها إلى بعض، وهذه طريقة الأنبياء والراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عنـد ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب، ومن اتخذ موردا واحدا من النصوص وطرده وتـأول غيره على غير تأويله بما أحدثه هو وأمثاله من اصطلاح اللغة، فهذا لم يحقق الإيمان بـه فإن الإيمان به أخذه على وجهه الذي ذكره الله، وليس هذا المورد مما يختص الله بعلمـه كما يقال في كيفية صفاته وحقائق ما أخبر به عن اليوم الآخر والمعاد، فإن هـذه وإن كانت معلومة المعاني ويؤمن بها إلا أنها مجهولة الكيف، كما قال مالك وغيره في صفات الله: الكيف مجهول، وهو المراد بقوله في أخبار المعاد: **﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا مـن شـفعاء فيشفعوا لنا . . .﴾** الآية[2]، بخلاف أسماء الإيمان والدين فإنها مبينة في حقيقتها في كلام الله ورسوله ليقوم الناس بالقسط في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

إذا تحقق هذا فالعبد يجتمع فيه طاعة ومعصية، وهذا مسلم عند جمهور المسـلمين خلافا للخوارج والمعتزلة، ويجتمع فيه عند السلف كفر وإيمان، وليس الإيمـان المطلـق ولا الكفر المطلق، ومثله يقال في النفاق والشرك مع الإيمان والإسلام، فهذا تحقيق مورد هذه الأسماء في الشريعة، وهذا المجمع عليه بين السلف خلافا لأجناس أهل البـدع، وإذا قيل: الكفر يضاد الإيمان، والضدان لا يجتمعان قيل هذا عنه جوابان:

الأول: أن الذي يضاد الإيمان مطلقا هو الكفر الأكبر بخلاف مـا دونـه، فـإن الشريعة سمته في أعمال تقع من المسلمين.

---

(١) انظر فتاوى ابن تيمية (٧/٢٣٩ـ ٢٣٩).

(٢) سورة الأعراف: آية ٥٣.

الثاني: أن يقال: الكفر كفران، كفر هو جحد، فهذا يضاد الإقرار والتصديق وكفر دون الناقل فهو يضاد الإيمان الذي هو واجب وليس أصلا، وهذه طريقة محمد ابن نصر في جوابه[1]، وعلى الجواب الأول فالتضاد المطلق يستلزم الإطلاق ولهذا لا يستعمل إلا في المطلق، ولهذا أجمع المسلمون سنيهم وبدعيهم على أن الكفر عدم الإيمان.

ومما يبين هذا أن الكفر الذي دون الكفر الأكبر، وكذا الشرك والنفاق اختلف في حده، والصواب أن ما سماه الشارع شركا أو كفرا أو نفاقا، ولم يوجب النقل عن الملة فهو مقصور على مورد النص فلا تسمى به سائر الكبائر، ولا يستعمل فيه قياس التمثيل ولا قياس الأولى باعتبار عظم الذنب، فإن تسمية الشارع معتبرة بالقدر والصفة وتحقيق هذا متلقى من الوحي، ومن تأمل موردها في النصوص تبين له أنها معتبرة بالقدر والصفة، لا يقال: بالقدر وحده ولا بالصفة وحدها، ولهذا غلط كثير ممن تكلم في شرح هذا، وقالوا: إن ما سمي كفرا أو نفاقا ولم يكن ناقلا عن الملة فهو أعظم من سائر الكبائر التي لم تسم شركا أو كفرا أو نفاقا، وهذا غلط مبني على اعتبار أن الشارع قصد قدرها، ومما يبين ذلك أن من الكبائر الزنا واللواط وأكل الربا، وهذه لم تسم في النصوص بشيء من هذه الأسماء، ومعلوم أنها أعظم إثما في الشريعة من بعض ما سمي كفرا أو نفاقا، كالكذب في الحديث المسمى نفاقا، أو النياحة على الميت التي سماها الشارع كفرا، ومن تأول الكذب على الكذب الموجب للكفر كالكذب على الله وأمثال ذلك، فهذا قول باطل بالإجماع، والنياحة لا يدخلها مثل هذا إلا بتأويل يعلم امتناعه في الشريعة، وإن كان ما سمي كفرا أو نفاقا من الشعب يكون أعظم من كثير من الذنوب فهذا مما لا خلاف فيه.

وفي الجملة فالمقصود تعدد مورد هذه الأسماء في كلام الله ورسوله، وأما اعتبار معرفة تفاصيلها، فهذا مقام آخر، وما يعرف به الكفر الأكبر وما دونه وكذا ما كان كذلك من الأسماء، فهذا يعتبر بحكم الشريعة، ولهذا يقع في كل سياق من القرائن المبينة لحكمه وقدره ما يندفع به الإشكال، ولهذا لم يختلف السلف والأئمة في تفسير

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٣٦٢/١).

جمهور هذه الموارد من النصوص بما يوجب التضاد بين الأقوال، وإن كان في بعض هذه الموارد نزاع معروف بين السلف، كالنزاع المذكور في قوله ﷺ: "بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة" كما أخرجه مسلم في صحيحه[1]، وقوله فيما روى بريدة: "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر"[2]، فمنهم من جعل هذا كفراً دون كفر، وهذه طريقة من يفسر هذه الأحاديث ولا يرى كفر تارك الصلاة، ومنهم من حملها على الكفر الناقل عن الملة، وهذه طريقة من يفسر هذه الأحاديث ويرى كفر تارك الصلاة.

وفي الجملة فهذا مورد يسير من النصوص متنازع في تفسيره عند السلف والأئمة وموجب التنازع ليس هو مورد النص عند التحقيق، ولهذا صارت سائر هذه الأحاديث لا توجب بنفسها النزاع باتفاق السلف والأئمة، وهذا هو حقيقة مذهب السلف والأئمة في هذه النصوص؛ وأما حمل ما سماه الشارع كفراً من العمل على المستحل مطلقاً، أو القول بأنه الكفر الناقل عن الملة مطلقاً، أو لا ينقل عن الملة مطلقاً في سائر الموارد، وإضافة أحد هذه الأقوال إلى السلف والأئمة أو بعض أعيانهم، كما هي طريقة بعض المتأخرين فهذا غلط على الشريعة والأئمة، واعتبار القول المطلق بالقول المختص مخالف لمقتضى المنقول والمعقول، فما صح عن طائفة من الأئمة من تفسير بعض موارد هذه النصوص، لا يصح طرد هذا مذهباً له في سائر الموارد، وعن هذا أضيفت هذه الأقوال إلى بعض أعيان السلف في كتب كثير من المتأخرين من أهل المقالات وشراح الحديث وغيرهم.

والشارع إذ سمى بعض خصال الذنوب دون الكفر بالله كفراً مقصوده أنها خصلة من خصال الكفر، لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر لزم أن يكون بها كافراً الكفر المطلق، كما أن من قامت به شعبة من شعب الإيمان لم يلزم أن يكون بها مؤمناً، ومعلوم عند سائر المسلمين أن عبدة الأوثان يقع لكثير منهم من صلة الأرحام

---

(١) مسلم (١/٨٨) رقم (٨٢٠).

(٢) الترمذي كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في ترك الصلاة رقم (٢٦٢١)، والنسائي "المجتبى" في كتاب الصلاة، باب الحكم في تارك الصلاة (١/٢٥٠) رقم (٤٦٢).

وإطعام الطعام، وإكساب المعدوم، وعتق الرقاب، وبذل المعروف، وكف الأذى، وإقراء الضيف، وحمل الكل، وصدق الحديث، والإصلاح بين الناس إلى أمثال ذلك مما هو معروف وهو من الخير الممدوح في نفس الأمر في الشريعة، لكن لا يثابون عليه في الآخرة كما في قوله: **﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾**[1] ولهذا يعطون بهذه الحسنات في الدنيا، كما في الصحيح عن أنس مرفوعاً: "إن الله لا يظلم مؤمناً حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها"[2].

والمقصود أن قيام ما هو من شعب الإيمان لا يوجب الإيمان المطلق بإجماع المسلمين، وليس عدم إيجابه لأنهم لا يريدون به وجه الله فحسب، بل لأن الدخول في الإسلام والإيمان لا يكون إلا بالتوحيد والشهادتين والإيمان بالله ورسوله، ولهذا يعرض لبعض المشركين إذا ركبوا في الفلك من إخلاص الدعاء ما لا يدخلون به دين الإسلام مع إخلاصهم في مقام الشدة في الفلك فيه، كما في قوله: **﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾**[3]، وفي الجملة فهذا أصل ثابت عند سائر العقلاء أن من قامت به خصلة من الحقيقة المطلقة لم يوجب اتصافه بالاسم المطلق.

وهذا الباب في كثير من مسائله اضطراب، وحكي في مذهب الأئمة أقوال مطلقة لم تأت إلا مقيدة، فقد حكى غير واحد من أصحاب أحمد وغيرهم عن أهل السنة قولين في تسمية مرتكب الكبيرة كافراً كفراً لا ينقل عن الملة، وحُكي عن أحمد روايتان في هذا، ومحمد بن نصر مع تحقيقه حكى عن أهل الحديث القولين[4]، ومثل هذا

---

(١) سورة النساء: آية ١١٤.

(٢) مسلم (٤/١٦٢) رقم (٢٨٠٨).

(٣) سورة العنكبوت: آية ٦٥.

(٤) انظر تعظيم قدر الصلاة (٢/٥٢٧).

الإطلاق فيه نظر، و لم يصح عن أحد من أئمة السلف أنه سمى مرتكب مطلق الكبيرة كافراً، وقد أنكر أحمد وغيره من السلف مثل هذه الطريقة، وقد روي عن جابر بن عبدالله أنه سئل: هل كنتم تسمون شيئاً من الذنوب الكفر والشرك؟ قال: معاذ الله ولكنا نقول: مؤمنين مذنبين، خرجه محمد بن نصر[1]، وكان عمار ينهى أن يقال في أهل الشام: كفروا، وقال: قولوا فسقوا وظلموا، وهذا قول عبدالله بن المبارك وغيره من الأئمة[2]، وقد أنكر القاضي أبو يعلى جواز إطلاق كفر النعمة على أهل الكبائر ونصب المخالفة فيه مع الشيعة الزيدية والإباضية[3].

ومحمد بن نصر وغيره ممن حكى في تسمية مرتكب الكبيرة كافراً عند أحمد اعتبروه برواية إسماعيل الشالنجي عن أحمد، وهذه الرواية ليس فيها هذا الإطلاق وإنما ذكر أحمد أن الكفر منه ما هو كفر دون كفر، وهذا محل إجماع بين السلف بخلاف تسمية سائر الكبائر كفراً، وتسمية مرتكب أيٍ من الكبائر كافراً فهذا مخالف لطريقة الأئمة وفيه افتيات على الشريعة، فإن العصاة لا يقضى عليهم في الدنيا والآخرة إلا بقضاء الله ورسوله، ولهذا كان الرسول ﷺ يفرق بين الأسماء في المقام الواحد، كما في الصحيحين عن ابن مسعود مرفوعاً: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[4]، وبه يتبين أن إطلاق تسمية الكبائر كفراً، أو شركاً أو فاعلها مشركاً أو كافراً، كما ينتحله بعض المتأخرين من أصحاب الأئمة ليس صواباً، ولهذا كان طائفة من أهل العلم يتوقون تفسير ما سمي من الأعمال كفراً مع اعتبارهم أن العمل في نفس الأمر لا يوجب الكفر بالله، وهذا حكاه أبو عبدالله ابن حامد رواية عن أحمد، وإن كان مثل هذا لا يلزم إطلاقه في سائر الموارد عند التحقيق.

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٨٧٥ـ ٨٧٦).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٠ـ ١٤١).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٠).

(٤) رواه البخاري (١/٣٢) رقم (٤٨)، ومسلم (١/٨٠) رقم (٦٤).

وقد ذكر صالح بن أحمد وأبو الحارث أن أحمد سئل عن حديث أبي بكر الصديق: "كفر بالله تبرؤ من النسب وإن دق، وكفر بالله ادعاء إلى نسب لا يعلم"[١]، قال أحدهما: قال أحمد: قد روي هذا عن أبي بكر والله أعلم، وقال الآخر: قال أحمد: ما أعلم قد كتبناها هكذا[٢]، وقال أبو الحارث: قيل لأحمد: حديث أبي هريرة: "من أتى النساء في أعجازهن فقد كفر"[٣]، فقال: قد روي هذا و لم يزد على هذا الكلام[٤]، قال ابن رجب: "وكذا قال الزهري لما سئل عن قول النبي ﷺ: "ليس منا من لطم الخدود"[٥] وما أشبهه من الحديث، فقال: من الله العلم، وعلى الرسول، البلاغ وعلينا التسليم"[٦]، ونقل عبدوس بن مالك عن أحمد أنه ذكر هذه الأحاديث التي فيها لفظ الكفر، فقال: نسلمها، وإن لم نعرف تفسيرها ولا نتكلم فيه، ولا نفسره إلا بما جاءت[٧].

والمتحقق أن تفسير هذه النصوص معتبراً بأصول الشريعة وليس يلزم فيه طرد لفظي، وطائفة من أهل العلم ذكروا لهذا طرداً في بعض الموارد ومثل هذا ما صح منه لا يفسر سائر السياقات، وقد ذهب ابن قتيبة إلى جواز إطلاق اسم الكفر في الناقل عن الملة وغيره بخلاف اسم الكافر، فلا يقال إلا في الناقل عن الملة، لأن اسم الفاعل لا يشتق إلا من الفعل الكامل، ولهذا قال في المؤمن: لا يقال إلا لكامل الإيمان، فلا يستحقه مرتكب الكبيرة، وإن قيل فيه آمن، ومعه إيمان.

قال ابن رجب: "وهذا قول حسن لولا ما تأوله ابن عباس وغيره في قوله تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[٨]، والله أعلم"[٩]، وهذا القول

---

(١) أخرجه البزار في البحر الزخار (١/١٣٩، ١٦٨)، وضعفه مرفوعاً، وذكره الدارقطني في العلل وقال: "والموقوف أشبه بالصواب" (١/٢٥٤ــ ٢٥٥)، وأخرجه الخطيب في التاريخ (٣/١٤٤).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٤١ــ ١٤٢).

(٣) المعجم الأوسط للطبراني (٩/١٦١) رقم (٩١٧٩).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٥) البخاري (١/٤٠٠) رقم (١٢٩٨)، مسلم (١/٩٤) رقم (١٠٣).

(٦) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٧) طبقات الحنابلة (١//٢٤٥)، فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٨) سورة المائدة: آية ٤٥.

(٩) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢ــ ١٤٣).

الذي ذكره ابن قتيبة معارض من هذا الوجه وغيره، وقد ذكر الله اسم الإيمان في آية الكفارة، فقال: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[1]، باسم الفاعل مع دخول الفاسق فيه، فدل على صحة التسمية باسم الفاعل في بعض الموارد، وإن لم يكن الإيمان كاملاً، ولهذا قال الرسول ﷺ لمعاوية بن الحكم: "اعتقها فإنها مؤمنة"[2]، فإن حكمه بني على قولها: إن الله في السماء ومحمداً رسول الله، وهذا يسلم به سائر الفساق من أهل الملة، واللغة لا توجب هذا عند التحقيق، وكذا الكفر المعرف بـ (ال) فإن الغالب في استعماله في الكفر الناقل، ولهذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية يفرق في بعض هذه النصوص بمثل هذا، قال: "وفرق بين الكفر المعرف باللام كما في قوله ﷺ: "ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة"[3]، وبين كفر منكر في الإثبات، وفرق أيضاً بين معنى الاسم المطلق إذا قيل: كافر أو مؤمن، وبين المعنى المطلق للاسم في جميع موارده، كما في قوله: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"[4]، فقوله: يضرب بعضكم رقاب بعض تفسير للكفار في هذا الموضع، وهؤلاء يسمون كفاراً تسمية مقيدة، ولا يدخلون في الاسم المطلق إذا قيل كافر ومؤمن . . ."[5].

وهذا التفريق بين الكفر المعرف باللام والمنكر في الإثبات مع مناسبته لا يوجب نتيجة مطردة أن الأول لا يستعمل إلا في الكفر الناقل عن الملة والثاني لا يستعمل إلا في كفر دون كفر، على جهة اللزوم والقطع، والرسول ﷺ ذكر في تارك الصلاة قولين قوله: "بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة"، فهذا الكفر المعرف، وقال: "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر"، وقوله: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ فظلم منكر في الإثبات ويراد به الظلم الذي هو الشرك الأكبر، وقد تنازع السلف في قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[6]، فهذا من جنس المصدر المعرف، وقد جاء عن ابن عباس وطائفة من السلف: أنه كفر دون كفر.

---

(١) سورة النساء: آية ٩٢.

(٢) تقدم تخريجه (ص٦٩٧).

(٣) تقدم تخريجه (ص٧٠١).

(٤) صحيح البخاري (٥٩/١) رقم (١٢١)، صحيح مسلم (٨٠/١) رقم (٦٥).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٨/١- ٢٠٩).

(٦) سورة المائدة: آية ٤٥.

والمقصود من هذا أن شيخ الإسلام لم يرد لزوم هذا الحكم كما قد فهمه عنه بعض المعاصرين، والعارف بطريقته في كتبه يتبين له ذلك، وإنما مقصوده التفريق بين هذا وهذا، وهذا تحقيق صحيح، موافق لطريقة السلف والأئمة في هذه الأسماء، ولهذا كره السلف أن يقول: أنا مؤمن، حتى يقول: إن شاء الله، وأباحوا له أن يقول: آمنت بالله كما نقله ابن رجب عنهم[1]، والله أعلم.

فترى من هذا أن القول في باب الأسماء ولا سيما مرتكب الكبيرة من المسلمين ينبني على معرفة تفاصيل موارد النصوص في كلام الله ورسوله ﷺ، وأن موجب اشتباه هذا المقام على جمهور الطوائف من الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، وكذا أصناف المرجئة وغيرهم ممن خاض في هذا المقام وأحدث مقالات مخالفة لما عليه أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم فموجب هذا الاشتباه في الجملة هو عدم تحقيق العلم بموارد هذه النصوص ومورد التواطؤ والاشتراك والافتراق، والمجمل والمفصل، والمطلق والمقيد، وأمثال ذلك.

ولما تحصل هذا الاشتباه صار كل طائفة من هؤلاء يعظمون بعض موارد النصوص ويتأولون غيره على غير تأويله بخلاف من تحقق له موافقة النصوص بعضها لبعض، كما هي طريقة أئمة السنة والحديث.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (١٤٣).

الفصل الخامس

الإيمــــان وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه أقوال المخالفين وإبانة غلطـهم في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية وكيف اشتبه هــذا الأصل الباطل على بعض الكبار من الأئمــــة وأتباعــهم وأثر هذا الاشتباه .

الفصل الخامس: الإيمان

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان.

مقدمات في مقام اختلاف أهل القبلة في مسمى الإيمان

القول في هذا الأصل من أشرف مقامات العلم والديانة عند المسلمين وفيه بيان لحقيقة الإيمان الذي بعث الله به رسوله ﷺ، وهذا المقام قد خاض فيه أصناف من الناس وتكلم فيه طوائف من أهل القبلة بمقالات متناقضة، فإن النزاع في هذا الأصل (مسمى الإيمان) وما يتعلق به من القول في الأسماء والأحكام هو أول نزاع حصل في أصول الدين بين المسلمين[1].

وكان ذلك في أواخر عصر الخلفاء الراشدين في إمارة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، حيث تكلم الخوارج بما هو معروف في أصولهم ومقالاتهم التي أحدثوها فكفّروا أصحاب الكبائر من المسلمين، بل بما يرونه من الكبائر، فإن كثيراً مما ادعت الخوارج في بغيهم ليس هو من الكبائر في كلام الله ورسوله ﷺ؛ ولهذا بغوا على أصحاب الرسول ﷺ وقاتلوهم بما ادعوه من الكبائر التي أضافوها إلى الصحابة علي ومن معه مما يعلم بدلالة القرآن والحديث أنه ليس من الكبائر في الدين، وعن هذا قتلوا علي بن أبي طالب، فإن قاتله عبدالرحمن بن ملجم كان من أعيان الخوارج المعروفين وكان ذلك بما ادعوه عليه من الكبيرة التي هي في نفس الأمر ليست كذلك، بل كان شأن علي وأمثاله من الصحابة اجتهاداً في الأمر.

والهدي الذي بعث الله به رسوله ﷺ في هذا المقام هو المذكور في قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾[2]، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أن الله قال: "قد فعلت"[3] وفي الصحيحين من حديث عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"[4].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٦٩/٧، ٤٧٩— ٤٨٢).

(٢) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٣) مسلم (١٠٨/١) رقم (١٣٦).

(٤) البخاري (٣٧٢/٤) رقم (٧٣٥٢)، مسلم (١٠٨/٣) رقم(١٧١٦).

والمقصود أن هؤلاء الخوارج من أجهل الناس بمقامات العلم الذي بعث به الرسول ﷺ، ولهذا كان منشأ ضلالهم الطعن في السنة النبوية التي رواها أصحاب الرسول الله ﷺ وتقلدوا مجملات من القرآن صاروا يظهرون بها مقالاتهم عند سواد المسلمين، ولم يكن هؤلاء الخوارج من أهل العلم والفقه في القرآن وإن كانوا يتلونه فما آتاهم الله تأويله وإلا فإن سائر ما احتجوا به من آي القرآن ليس فيه حجة لمقالاتهم في الإيمان وأهل الكبائر، وفي القرآن من الدلائل المجملة والمفصلة الدالة على إبطال مقالات هؤلاء وغيرهم من أهل البدع الخارجين عن هدي الرسول ﷺ وسبيل المؤمنين أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام.

والمقصود أن من أخص موجبات ضلال هؤلاء الخوارج طعنهم فيما رواه الصحابة في سنة رسول الله ﷺ وهذا المقتضى من أشد المقتضيات ضلالاً عن الهدى ولهذا فإن سائر طوائف أهل البدع من الخوارج وأصناف الشيعة وطوائف المتكلمة ومنحرفة الصوفية فضلاً عن المتفلسفة وأمثالهم، سائر هؤلاء يعدون في أصولهم العلمية التي بنوا عليها مقالاتهم ما هو في نفس الأمر عند التحقيق من الطعن في رواية الصحابة لما هو من حديث الرسول ﷺ فإن الخوارج ما كانوا يعتبرون الأحاديث التي رواها الصحابة في الجهنميين وأمثالها مما بين فيه الرسول ﷺ حكم أهل الكبائر من الموحدين لما صاحب حالهم من الصوارف عن قبولها من الجهل والبغي وهكذا كانت الخوارج في نفس الأمر إما من أهل الجهل أو من أهل البغي أو مركب منهما، فإن فيهم معشراً غمراً شغفت قلوبهم هذه المقالة وما يستدلون لها من القرآن وما اعتبروا بها من قوة الديانة وتعظيم الحرمات.

وفي الصحيح عن يزيد الفقير قال: كنت قد شغفني رأي من رأي الخوارج فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نحج ثم نخرج على الناس فأتينا المدينة فإذا جابر ابن عبدالله جالس على سارية يحدث القوم عن رسول الله، فإذا هو قد ذكر الجهنميين فقلنا: يا صاحب رسول الله ما هذا الذي تقول والله يقول: ﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾[1]، و﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾[2]، فقال: هل سمعت

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٠.

بمقام محمد المحمود، قلت: لا، قال: فإنه مقام محمد المحمود الذي يخرج الله به من يخرج ثم نعت وضع الصراط ومر الناس عليه، قال: وأخاف ألا أكون أحفظ ذلك غير أنه قد زعم أن قوماً يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها، قال فيخرجون كأنهم عيدان السماسم فيدخلون نهراً من أنهار الجنة فيغتسلون فيه فيخرجون كأنهم القراطيس فرجعنا فقلنا ويحكم أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ، فلا والله ما خرج منا غير رجل واحد أو كما قال أبو نعيم"[1].

والمقصود أن ضلال هؤلاء سببه جهل وظلم وهما سبب ضلال سائر بني آدم الضالين عن الهدى، فإما أن يكون ضلالهم موجبه الجهل أو الظلم أو مركب منهما وهذا مطرد في سائر الضالين عن هدي المرسلين من أجناس الكفار وأهل البدع كما في قوله تعالى: ﴿**وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾[2]، وقد سمى الله عدم العلم في القرآن ضلالاً، كما في قوله تعالى: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾[3]، وليس المقصود ضلاله بالوقوع في الشرك أو الموبقات فإن النبي ﷺ وسائر الأنبياء لم يقعوا في شرك قبل بعثتهم بل كانوا إما على شريعة نبي قبلهم يهتدون بها وهذا هو الغالب على أنبياء بني إسرائيل فإن الأنبياء كانت تسوسهم كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي . . ."[4].

ومن الأنبياء من يهتدي بالفطرة وإيمان مجمل يعظم الله به، وهذا هو الراجح في مقام نبينا محمد ﷺ قبل بعثته فإنه كان على الفطرة والإيمان وكان يعبد الله على ذلك بالتوحيد له سبحانه وتعظيمه كما في الصحيحين عن عروة عن عائشة: "كان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه وهو التعبد الليالي

---

(١) مسلم (١٥٢/١) رقم (١٩١).

(٢) سورة الأحزاب: آية ٧٢.

(٣) سورة الضحى: آية ٧.

(٤) البخاري (٤٩٢/٢) رقم (٣٤٥٥)، مسلم (١١٧٠/٣) رقم (١٨٤٠).

أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى أهله ويتزود لمثلها حتى فجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال: اقرأ . . " الحديث[1].

والمقصود أن عدم العلم بتفاصيل الإيمان والعلم سماه الله ضلالاً في قوله: **﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾**[2]، فإن الضلال هنا هو عدم العلم بتفاصيل الإيمان والعلم كما في قوله تعالى: **﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾**[3].

ومورد الجهل في القرآن يقع على أعم من عدم العلم المعين بل مخالفة الأمر والنهي من الجهل كما في قوله تعالى: **﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾**[4]، قال أبو العالية: سألت أصحاب محمد ﷺ عن هذه الآية فقالوا: كل من عصى الله فهو جاهل[5]، وهذه الآية وأمثالها من أخص الدلائل على التلازم بين العلم والعمل.

وفي الجملة فسائر أصناف المخالفين من أهل البدع المذكورة في أصول الدين لا ينفكون عن الجهل أو الظلم أو هما معاً، والله سبحانه إنما يؤاخذ من خالف أمره من بعد ما تبين له الهدى أو يعرض عن ذلك، ومقام أحكام المخالفين مقام شريف، فيه تفصيل معروف في كلام كبار الأئمة، ولهذا كان السلف يفرقون بين المقالة والمعين القائل بها، وهذا إجماع معروف حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية[6]، والدلائل القرآنية والنبوية على هذا المعنى.

والناظر في كتب أصناف المتكلمة من المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم وما يضعونه من الأصول التي هي معتبر الاستدلال عندهم يقع له ما فات هؤلاء من تحقيق الأخذ بسنة الرسول ﷺ حتى صار تأويل ما جاء به الرسول أو رده بحجة أنه خبر

---

(١) البخاري (١/١٤) رقم (٣)، مسلم (١/١٢٦) رقم (١٦٠).

(٢) سورة الضحى: آية ٧.

(٣) سورة الشورى: آية ٥٢.

(٤) سورة النساء: آية ١٧.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٥٠).

(٦) الفتاوى (٧/٢١٥ـــ ٢٢٠).

آحاد من أشهر محصلات هؤلاء في معرفة الحق ودفع ما يخالفه عندهم واعتبر ذلك بما يذكره عبدالجبار بن أحمد القاضي وهو من أعيان المعتزلة وله تصنيف طويل في مذهبهم كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها، وكذا ما يذكره القاضي أبو بكر وعبدالقاهر البغدادي وأبو المعالي ومحمد بن عمر الرازي وأمثالهم من أعيان الأشعرية، وكذا ما يذكره أبو منصور الماتريدي وأصحابه فإن هؤلاء المتكلمين وأمثالهم لهم شأن يعجب منه يدفعون به الاستدلال بحديث الرسول ﷺ وهؤلاء في الجملة ليسوا من أهل العلم بالسنن والآثار والإسناد والرواية ولهذا فإن كثيراً مما دفعوه من أدلة السنة المأثورة بحجة أنها آحاد غلطهم فيها من وجهين:

أحدهما: إبطال الاستدلال بالآحاد الذي صح وانضبط عند أئمة الحديث.

الثاني: أن يكون ما قالوا فيه أنه آحاد ليس كذلك في نفس الأمر، بل هو من المتواتر، واعتبر ذلك بما قال القاضي عبدالجبار بن أحمد في دفع أدلة السنة النبوية المثبتة للرؤية[1]، بل كثير من هؤلاء وضعوا في قبول الدلائل النقلية مطلقاً حتى القرآنية منها من الشروط التي هي موانع عند التحقيق في كثير من الموارد، ولهذا صاروا يخرجون عن دلالة القرآن والحديث، واعتبر ذلك بما ذكروه في كتبهم في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام وأمثال ذلك من مسائل أصول الدين حتى قرر كبار هؤلاء أنه ليس ثمت أدلة نقلية محضة يمكن الاستدلال بها.

قال ابن الخطيب الرازي في الأربعين: "المسألة الثامنة والثلاثون في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا؟ وقبل الخوض في هذا المطلب يجب أن يعلم أن الدليل إما أن يكون عقلياً بجميع مقدماته، أو نقلياً بجميع مقدماته أو يكون مركباً من القسمين، أما القسم الأول وهو إن كان عقلياً بجميع مقدماته، فإن كانت جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة أيضاً يقينية . . . ثم قال: وأما القسم الثاني: وهو الدليل الذي يكون نقلياً بجميع مقدماته فهذا محال لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية وإلا وقع الدور، بل هو

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٦١ـ ٢٦٣).

مستفاد من الدلائل العقلية ولا شك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي، فثبت أن الدليل الذي يكون نقلياً بجميع مقدماته محال باطل"[١].

وهذا الذي ذكره يعلم فساده في العقل والشرع، فإن العلم بصدق الرسول ليس مقصوراً على الدليل العقلي بل يقع العلم بصدقه بدلائل أخرى، وقد أسلم الناس بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام ليس على طريقة الاستدلال العقلي التي يذكرها هؤلاء، بل كان كثير من المشركين واليهود والنصارى يعرفون صدق نبوته بكونه يدعو إلى التوحيد ويأمر بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف، وكان كثير من المشركين يسلمون إذا سمعوا القرآن، والله جعل في نفوس بني آدم من موجبات الهداية ما ينقلدون به إلى هدي الرسل ويعلمون صحته.

والمقصود أن معرفة صدق الرسول ﷺ ليست مقصورة على الدليل العقلي الذي يذكره هؤلاء، خاصة أن هؤلاء يعتبرونه بالأقيسة العقلية التي ذكرها أرسطو وغيره في المنطق، وهي التي يسميها كثير من هؤلاء الصناعات الخمس وقد ذكرها أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا واستعملها كثير من المتكلمين فيما صنفوه في المنطق والكلاميات، فعلى هذه الطرق المعروفة عند هؤلاء لا يكون جمهور ما عرف الناس به صدق الرسول ﷺ من البرهان الذي هو أشرف هذه الأقيسة وهو الذي يفيد اليقين عندهم، بل يعدون جمهور ذلك من القياس الجدلي أو الخطابي.

وهذا محصله أن العلم بصدق الرسول لم يثبت بطريق اليقين بل بطريق الظن في الجملة، وهذا معتبر بما يحدون به هذه القياسات، وأيضاً فلو فرض أن العلم بصدق الرسول مقصورٌ على الدليل العقلي، فإن سائر العقلاء يعلمون أنه ليس المقصود هنا: دليلاً معيناً هو الذي يعارض الدلائل القرآنية والنبوية في موارد في الصفات والقدر والإيمان وأمثال ذلك من الأصول العلمية الكبار، فعدم اعتبار هذا الدليل المعارض لا يوجب عند سائر العقلاء إبطال الدليل العقلي الذي به علم صدق الرسول ﷺ فإن الدلائل العقلية بإجماع بني آدم يقع بينها تعارض ويقدم بعضها على بعض ويعرف غلط

(١) الأربعين في أصول الدين (٢٥١).

بعضها وصواب غيره، بل النظر العقلي يقتضي أن تقديم المعارض العقلي على الدليل النقلي حقيقته الطعن في الدليل العقلي الذي اعتبر في العلم بصدق الرسول، فإنه وقع معارضاً لما أثبته الدليل العقلي الذي يحصل به العلم الأول، وإذا امتنع بالثاني ثبوت ما يثبته الأول دل على امتناع الأول وبطلانه، وهذا حقيقته تعطيل العقل والشرع وهذا هو الدور الذي يلزم أصحاب النظر المنتحلين هذه الطريقة التي يذكرها ابن الخطيب وغيره.

ثم قال الرازي: "وأما القسم الثالث وهو الدليل الذي يكون بعض مقدماته عقلياً وبعضها نقلياً فهذا أكثر، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا؟ فقال قوم: إنه لا يفيد اليقين البتة، وذلك أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظني، والموقوف على الظني أولى بأن يكونَ ظنياً ـ فذكر هذه العشر ثم قال ـ واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين"[(١)].

وهذا الذي قيد به الرازي قول هؤلاء ليس له حقيقة عند التحقيق، فإن التقييد هنا بمقارنة الأمور المتواترة، وهذا لا معنى له إلا بتقدير امتناع الانفكاك عنها، وإذا تحقق هذا لم يكن هذا ثابتا باليقين بدلالة النقل، لأن المحل الذي قيده لا خلاف بين الناس أنه يفيد اليقين، واليقين على هذا التقدير لم يقع بالدليل النقلي، ولهذا كان الرازي في كثير من كتبه لا يعتبر هذا التقييد، بل يذكر هذا المذهب معتمدا له على إطلاقه، قال في المحصل: "مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، إلا عند تيقن أمور عشرة، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه"[(٢)].

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥١ـ ٢٥٤) لابن الخطيب الرازي.

(٢) المحصل للرازي (٧١).

وهذه العشرة هي العشرة التي ذكرها في الأربعين واعتبر العلم بتحققها ظنيا فإنه لما أراد منع الحكم عند من حكى ذلك عنهم، منعه بمقارنة المتواترات ليس بإمكان تحقق العشرة باليقين فصار يصحح النتيجة التي التزمها هؤلاء في تعذر ثبوت هذه العشرة باليقين، وإذا صارت ظنية أو أحدها صار الدليل ظنيا، وهذا هو الذي يقع عند الرازي وغيره، بل إنه اعتبر ما حكاه في المقدمة العاشرة، قال: "المقدمة العاشرة: شرطه أيضا عدم المعارض العقلي القاطع لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم، لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم"[1].

والمقصود أن الرازي يقول: إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة مع تصحيحه لقول من يقول: إن تيقنها ممتنع، فيصير قوله: أن الدلائل النقلية المركبة لا تفيد اليقين، بخلاف الدلائل النقلية المحضة، فإنها ممتنعة عنده من جهة وجودها وصار المفيد لليقين هي الدلائل العقلية المحضة، ومعلوم عند سائر العقلاء أن الدلائل المفيدة لليقين تقدم على الدلائل المفيدة للظن عند التعارض وعن هذه الطريقة وأمثالها ضل هؤلاء في أبواب من أصول الدين، وهم عند التحقيق إذا تكلموا في الدليل العقلي، فإنهم لا يعرفون إلا الدلائل المولدة من كلام أرسطو وأمثاله، ولهذا يستعملون فيها مقدمات كلامية مولدة من كلام الفلاسفة، وبعضها منقول عنهم مما ليس هو من المعارف المعروفة بالعقل الذي يشترك فيه أجناس بني آدم.

والمقصود أن الخوارج الذين هم مبتدأ النزاع بين المسلمين في مسمى الإيمان والقول في الأسماء والأحكام كان فيهم طعن فيما رواه الصحابة من حديث الرسول ﷺ من جنس الطعن الذي يقع في كلام هؤلاء المتكلمين وغيرهم من الشيعة والمتصوفة وأمثالهم فضلا عن المتفلسفة الذين يطعنون في أصل الحقيقة النبوية وتحصيل العلم من مشكاة النبوة، كما هي طريقة ابن سينا وذويه وصوفية الفلاسفة من هذا الصنف كما هو حال التلمساني وأمثاله أهل الوحدة والإحاطة، والسهروردي المقتول وأمثاله من أهل الإشراق.

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥٣).

وهؤلاء الخوارج قد أخبر الرسول ﷺ عنهم فيما تواتر عنه من عشرة أوجه رواها مسلم في صحيحه، وروى البخاري طائفة منها، وحديث الخوارج معروف في كتب السنة والحديث من حديث علي بن أبي طالب وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأبي أمامة وسهل بن حنيف وسعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود وغيرهم، قال الإمام أحمد: صح الحديث في الخوارج من عشرة أوجه[1].

ففي الصحيحين وغيرهما أن علي بن أبي طالب بعث إلى النبي ﷺ من اليمن بذهب في أديم مقروط لم يحصل من ترابه فقسمه النبي ﷺ بين عيينة بن حصن والأقرع بن حابس وزيد الخيل والرابع إما علقمة بن علاثة وإما عامر بن الطفيل. . . فقام رجل غائر العينين مشرف الوجنتين كث اللحية محلوق الرأس مشمر الإزار فقال: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال النبي ﷺ: ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله، فقام خالد بن الوليد وفي رواية البخاري فقام عمر بن الخطاب فقال: يا رسولَ الله دعني أضرب عنقه، وفي رواية دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي ﷺ: لعله أن يكون يصلي، قال: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم، ثم نظر إليه النبي ﷺ وهو مقف فقال: "إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم وقراءتكم مع قراءتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين وفي لفظ (من الإسلام) كما يمرق السهم من الرمية[2]، أينما لقيتموهم فاقتلوهم أو فقاتلوهم فإن في قتالهم أجرا عند الله يوم القيامة، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد"، وفي رواية في حديث الخوارج: "يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية قد سبق الفرث والدم" وفي رواية: "شر قتلى تحت أديم السماء، خير قتيل من قتلوه" وفي رواية: "لو يعلم المقاتل ما له من الأجر لنكل عن العمل"[3].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٤٧٩) (٢٨/٥١٢).

(٢) صحيح البخاري (٤/١٧٩)، صحيح مسلم (٢/٧٤٦).

(٣) صحيح مسلم (٢/٦٠٩).

قال الإمام ابن تيمية: "هؤلاء لما خرجوا في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتلهم هو وأصحاب رسول الله ﷺ بأمر النبي ﷺ وتحضيضه على قتالهم، واتفق على قتالهم جميع أئمة الإسلام"(١).

فلما ظهر هؤلاء في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وكفروا من خالفهم بالكبائر، بل بما يرونه من الكبائر واعتمدوا هذا الأصل وصاروا يستدلون عليه بآيات من القرآن كقوله تعالى: ﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾(٢)، ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾(٣)، وأمثال ذلك، وكانوا أهل سيف وصبر فقاتلهم علي في النهروان، وهؤلاء الخوارج قتالهم مشروع بالنص الذي أمر فيه الرسول ﷺ بقتالهم ومشروع بالإجماع، فإن الصحابة أجمعوا على شرعية قتالهم، وقد غلط طوائف من متأخري الفقهاء الذين تكلموا في أحكام أهل البغي وجعلوا قتالهم كالقتال الذي حصل في الجمل وصفين(٤)، وهذا غلط بالكتاب والسنة والإجماع.

فإن المنازعين لعلي في الجمل وصفين غاية شأنهم أنهم بغاة وليس في القرآن ولا في السنة أمر بقتال الطائفة الباغية ابتداء وإنما الذي أمر به في القرآن الصلح قبل، قال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهم بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم . .**﴾(٥).

وقد اختلف الصحابة في القتال الذي وقع في صفين والجمل على ثلاث طوائف بخلاف الخوارج فقد أجمعوا على شرعية قتالهم، وكانوا أهل صول على المسلمين ومقصودهم إعمال السيف في مخالفيهم(٦)، ومع هذا فإن المحقق في مذهب أهل السنة

---

(١) الفتاوى (٣/٣٨٢).

(٢) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٣) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٤) انظر شرح النووي على مسلم (١/٢٠٢ـ ٢٠٦).

(٥) سورة الحجرات: آية ٩.

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٠ـ ٥٥١).

والحديث أن هؤلاء الخوارج ليسوا كفاراً وإنما هم من أهل البدع والعدوان، وهذا هو الذي عليه جمهور أهل السنة والحديث وهو ظاهر مذهب الصحابة علي وغيره[1]، فلم يعملوا فيهم في القتال بما يشرع في حق الكفار من السبي والغنيمة وأمثال ذلك مما هو معروف في أحكام المقاتلين من الكفار والمرتدين عن دينهم، وهذا هو أصح الروايتين عن أحمد، وهو المصحح في مذهبه، وفي المسألة قول آخر، يحكى رواية عن أحمد أهم كفار[2]، وليس براجح، فإن هؤلاء الخوارج مع ما عندهم من العدوان وترك السنة، كان فيهم صبر وعبادة وتحنف وتعظيم للحرمات، وهذا إنما يقال في الأحكام الظاهرة فأما في سرائرهم فهذا بين العبد وربه، وقوله ﷺ: "يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية" لا يدل على أهم كفار، بل على أهم مارقون ببدعتهم وصولهم على المسلمين، وكل من فارق ما هو متواتر من أدلة القرآن والحديث وما هو معلوم من إجماع المسلمين بقول أو عمل فهو من المارقين عن الدين، وأصحاب الرسول ﷺ الذين أدركوهم وأفقههم إذ ذاك علي بن أبي طالب وهو أمير المؤمنين في القتال وكذلك غيره من الصحابة لم يفهموا من هذه الأحرف النبوية أهم كفار مرتدون.

والمقصود أن تكفير هؤلاء الخوارج أو القول بردهم من المقالات الغلط التي ذهب إليها طائفة من أهل العلم، وقول هؤلاء الخوارج هو أشد المقالات في مسمى الإيمان وما يلتحق به من القول في الأسماء والأحكام، وقاربهم المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد، وبعد ظهور مقالة الخوارج في الإيمان ظهر القول بالإرجاء وتعددت مقالات المرجئة في الإيمان على مقالات معروفة ذكرها أصحاب المقالات كما سيأتي ذكرها، بعضها من المقالات المغلظة المفارقة لأصول الشريعة والعلم، كمقالة جهم بن صفوان والصالحي وأمثالهما.

وفي مقالات المرجئة ما هو مما خالف الإجماع المعروف عن الصحابة، لكنه في مورد يقع فيه اشتباه ولهذا وقع في هذا الإرجاء قوم من الصالحين والعلماء المعروفين من أهل الكوفة كحماد بن أبي سليمان وأمثاله، بخلاف مقالة غلاة المرجئة كجهم، فإن قوله أبطل قول قيل في الإيمان.

---

(١) الفتاوى (٧/٢١٧ـ ٢١٨).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٢٨٢ـ٢٨٥).

والمقصود أن القول فيما هو من الإرجاء صار مزلة أقدام لكثير من الفضلاء حتى ضل في ذلك قوم من متقدمي الفقهاء المعروفين بالسنة والجماعة، فصاروا يقولون مقالات يعلم أنها مقالات بدعية مخالفة للإجماع المتقدم مع ما لأصحابها من الإمامة والديانة والسنة.

ولما انتحل الإرجاء قوم من هؤلاء الفضلاء وكان فيهم من له أتباع اتصلوا في القرون كأبي حنيفة النعمان بن ثابت وكان من أعيان الفقهاء الكبار، وينتحل طريقته في الفقه أصناف من الناس، وطريقته في الفقه والشريعة هي أكثر الطرق الأربع شيوعا في أمصار المسلمين مع أنه عرف عند أكثر أهل العلم والمقالات أنه يقول بقول حماد ابن أبي سليمان وأمثاله وهي من مقالات المرجئة.

ولما جاء أبو الحسن الأشعري المتكلم انتحل بعد مذهب المعتزلة مذهب أهل السنة والجماعة وأكثر من تعظيمه، لكنه لم يكن يعلم تفاصيل هذا المذهب مع ما جامعه من الأصول الكلامية الفاسدة، فلما تكلم في الإيمان قال: إنه التصديق بالقلب، وهذا من شر مقالات المرجئة، بل هو مقارب لقول جهم بن صفوان الذي أجمع الناس على أنه أفسد مقالات المرجئة، وكثير من الكبار كأبي محمد ابن حزم وأمثاله لا يفرقون بين قول جهم والأشعري، وهذا موضع تفصيل وتردد يأتي ذكره، وليس مثل هذا الإطلاق على التمام.

فلما انتحل الأشعري هذا القول في المشهور عنه، وعليه جماهير أصحابه المنتسبين إلى الشافعي ومالك وأبي حنيفة صار هذا النوع من الإرجاء معروفا في هؤلاء المتكلمة وطوائف من أصحابهم من الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

وفي الجملة فإن اتخاذ أبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري للإرجاء من أخص أسباب شيوع الغلط في مسمى الإيمان وباب الأسماء والأحكام، الذي يقع فيه القول في أهل الكبائر وغيرها من الكلام في الكفر والردة وأحكام ذلك مما يذكره المصنفون في أصول الدين أو يذكره الفقهاء في باب حكم المرتدين، وما يقع به الكفر وما لا يقع وأحكام ذلك، حتى صار طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة يظهرون قول السلف: أن الإيمان

قول وعمل، لكنهم يغلطون في تحقيق هذا ويحصلون كثيراً من الأحكام المذكـــورة في باب الأسماء (أسماء الإيمان والدين) وما يقع به الكفر والردة على طريقة بعض أصنـــاف المرجئة.

وفي الجملة فقول الخوارج والمعتزلة في الإيمان يغلظ غلطه ومخالفته للكتاب والسـنة والإجماع، وليس هو من موارد الاشتباه بخلاف مقالات المرجئة، فإن فيها مقالات يقـع فيها اشتباه عند بعض الفقهاء المنتسبين للسنة والجماعة، وتعظيم السلف، وكثـير مـن هؤلاء لا يظهرون في الجمل إلا مقالة السلف: الإيمان قول وعمل، ثم يغلطون في مسائل من هذا الباب بما يعرفونه تفصيلاً في طريقة متكلمة أصحابهم، وصنف من المعظمـين للسنة والجماعة وآثار السلف ممن يأخذون بقول السلف: الإيمان قول وعمل، يغلطـون في منـزلة العمل في الإيمان وما يقع به الكفر، ومثل هؤلاء من المائلين عن أهل البـدع المعظمين للسنة والجماعة والأثر، حتى لقوة هذا الوارد من الحق عندهم صار منهم مـن يطعن على الانتساب إلى أحد الأئمة الأربعة في الفقه، ولو مع ترك التعصـب لمذهبـه ومنهم من يستعمل وجوب هذا الترك ومنهم من يستعمل استحبابه، وهذا مما ينازعـهم فيه جماهير الناس من شتى الطوائف.

وفي الجملة فهذا المقام مقام القول في أسماء الإيمان والدين وما يقع بـه الإيمـان والإسلام والدين وما يقع به الكفر والفسوق مقام وأي مقام، ضلت فيه أفهام وزلـت فيه أقدام، وصار في بعض موارده اشتباه عند كثير من الفضلاء من متقدمـي الفقـهاء ومتأخريهم وأمثالهم من المعظمين للسنة والجماعة وهدي السلف، وإلا فـإن مقـالات أهل البدع المغلظة الذين شعارهم ترك انتحال مذهب السلف كمقـالات الخـوارج والمعتزلة والرافضة والجهمية وأمثال هؤلاء مما يعلم فسادها عند سائر المعظمين للسـنة والجماعة والأثر واتباع السلف.

وأصناف الغلط التي وقع فيها سائر الطوائف والأعيان في هذه المهامه موجبة عـدم تحقيق العلم بما بيّنه الله ورسوله ﷺ في هذا الباب، فإنه من المعلوم عند سائر أئمة العلـم والدين أن الرسول ﷺ أحكم سائر أبواب أصول الدين بما بعث بـه مـن الكتـاب والحكمة، وهذا من أعظم أصول المسلمين في تحقيق نبوة محمد ﷺ، والزائغـون عـن

الإيمان بهذا من أصناف المتفلسفة والمتصوفة والباطنية وغلاة المتكلمين وشذاذهم الذين يقولون: إن الرسول لم يحكم الحقيقة العلمية في هذا المورد كما هي طريقة ابن سينا وذويه مما يعلم عند سائر أرباب العلم والديانة مفارقتهم لهدي الرسول ﷺ وقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾(١).

والجماهير من المتكلمة والنظار والمتصوفة يقولون: إن الرسول ﷺ أحكم أبواب أصول الدين بما بعث به، لكنهم يغلطون في بيان مراد الله ورسوله ﷺ في مسائل النظر والمقالات التي يستعملها أرباب الكلام كأصحاب أبي الحسن الأشعري وأمثالهم من متكلمة الصفاتية وفضلاء المعتزلة، وفي مسائل الأحوال والإرادات التي يستعملها أرباب التصوف المنحرفين عن الفلاسفة الباطنية وإن كان يدخل عليهم بعض طرق هؤلاء كما أن أمثالهم من المتكلمة دخل عليهم من طرق ومقالات غلاة المتكلمين والمتفلسفة ما هو معروف.

وهؤلاء النظار والمتصوفة المعظمون لهدي الرسول ﷺ يدخلون في أصول الدين ما يعلم بالاضطرار عند أصحاب السنة والأثر أن الرسول ﷺ بعث بخلافه، ولهذا سمى كثير من هؤلاء المتكلمة ما كتبوه في هذا الباب أصول الدين كما صنف عبدالقاهر البغدادي مصنفا سماه "أصول الدين" ذكر فيه القول في الصفات والقدر والأسماء والأحكام، وموارده معروفة بما اتخذه من الطريقة الكلامية التي نسج عليها وهي مضافة لأبي الحسن الأشعري، لكن البغدادي وأمثاله كأبي المعالي وذويه وابن الخطيب وذويه يزيدون على طريقة الأشعري، وفي كلام أبي المعالي وأمثاله مادة اعتزالية، وفي كلام ابن الخطيب وأمثاله مادة فلسفية دخلت عليه من كتب ابن سينا، وكذلك ما يذكره أبو منصور الماتريدي وأمثاله من متكلمة الحنفية، وكذا أصحاب الأحوال والإرادات كأبي القاسم القشيري وأبي حامد الغزالي وأمثالهم، ممن يعظم السنة والجماعة وينتحل الطرق الكلامية في مسائل النظر والمعرفة، وكذا من يذم الطرق الكلامية ويعظم مذهب أهل الحديث وينتحل ذلك كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي من الحنبلية الفضلاء المثبتين للصفات المفارقين للمذاهب الكلامية، بل هو من أشد الناس قولا في هذه المذاهب

(١) سورة المائدة: آية ٣.

ومع ذلك فله موارد ذكرها في التصوف في القدر والتعليل ركبه على طريقة الصوفية وأصلها مقارب لقول جهم وأمثاله من المجبرة.

والمقصود أن المعظمين للسنة والجماعة من أرباب الكلام والتصوف يقع لهم أغلاط كبار فيما هو من أصول الدين، وهذا الباب باب أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك، وقع فيه من الغلط عند كثير من أصحاب السنة والجماعة المعظمين للسلف القائلين بجمل السلف في هذا الباب أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأمثال ذلك من الجمل الكبار في مسمى الإيمان والأسماء والأحكام المتواترة عن أعيان أئمة السلف فهذه الجمل ليست من موارد الاشتباه والغلط عند أحد من هؤلاء، ولا يقع الغلط في هذا إلا لمن ينتحل طائفة مختصة من الطوائف الكلامية وغيرهم من أصناف المرجئة وغيرهم المعروفين بالاختصاص ببعض المقالات الكبار.

والغلط في مسائل هذا الباب مع تحقيق القول في جمله الكبائر وقع فيه كثير من الفقهاء فيما صنفوه في الفقه فيما يقع به الكفر والردة وأمثال ذلك، وما تكلم به كثير من شراح الحديث في مسائل هذا الباب من أصحاب أحمد ومالك والشافعي ممن يقول الإيمان قول وعمل، فإن جماهير أصحاب أبي حنيفة على الطريقة المشهورة عن أبي حنيفة، فلا يجعلون الأعمال الظاهرة داخلة في مسمى الإيمان.

إشارة إلى القول في المباني الأربعة

وفي الجملة فبعض موارد هذا الأصل وما يلتحق به دخلها شيء من النزاع في كلام كثير من المتأخرين، وقد تكلم أهل العلم في ثبوت الكفر بترك واحد من المباني الأربعة (الصلاة والزكاة والصوم والحج) وهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: أن أهل السنة، بل وغيرهم أجمعوا على أن جحد وجوب أحد هذه المباني كفر أكبر، وهذا ليس موضع اشتباه عند المسلمين.

المقام الثاني: أن السلف أجمعوا على أن العمل الظاهر وأخصه الصلاة باعتبار جنسه وكله أصل في صحة الإيمان، فترك جنس العمل (الصلاة وغيرها) كفر بإجماع السلف، وقد ذكر بعض المتأخرين نزاعاً في هذا وليس هو محققاً عند السلف فضلاً عن قول من يقول: إن مذهب السلف عدم ثبوت الكفر بترك جنس العمل (الصلاة وغيرها)، فإن هذا يعلم غلطه فإن السلف تواتر عن كثير منهم القول بكفر تارك الصلاة

بل هذا قول جمهور أهل الحديث (أحمد وغيره)، فكيف يصح هذا مع جعل ترك جنس العمل ليس كفراً عند السلف فمثل هذه الإضافة في جنس العمل غلط محض، ذكره كثير من المتأخرين من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك، ولهذا صار هؤلاء يفرقون بين قول السلف في الإيمان وقول المعتزلة أن السلف جعلوا العمل شرطاً في كمال الإيمان الواجب وليس شرطاً في الصحة كما تقول المعتزلة[1]، ومثل هذا التفريق باعتبار الجنس لا يصح، فإن المعتزلة تجعل الواحد من الواجبات المعروفة المباني الأربعة وغيرها من الواجبات أصلاً لصحة الإيمان، باعتبار آحادها، فإن مرتكب الكبيرة عندهم في منزلة بين المنزلتين كما تقدم[2].

والسلف يقولون: إن ترك الواجبات الصلاة وغيرها مجتمعة كفر، وأن ثبوت العمل أصل في الإيمان ومقصودهم في مورد الإجماع المنضبط جنس العمل.

والمقصود أن من جعل من قول السلف أن ترك العمل الظاهر كله لا يوجب الكفر فهذا غلط محض على سائر السلف القائلين أن الإيمان قول وعمل سواء حكاه عن جملتهم وجعله هو الفرق بينهم وبين المعتزلة أو حكاه عن بعض أعيانهم وهذا الثاني أكثر اشتباها لما عرف عن بعض أعيان أئمة السلف عدم القول بكفر تارك الصلاة فصار بعض من يتكلم في هذا المقام يضيف إليهم القول بعدم كفر من ترك جنس العمل الصلاة وغيرها معها، وهذا غلط على هؤلاء ولم ينقل عن أحد من أئمة السلف مثل هذه المقالات المطلقة، بل الذي ذكره غير واحد من الكبار كسفيان بن عيينة وإسحاق ابن إبراهيم أن المخالف في حكم ترك جنس العمل هم المرجئة كما سيأتي ولم يصح عن إمام من أئمة السلف القائلين أن الإيمان قول وعمل أن ترك جنس العمل ليس كفراً وإن قال من قال منهم أن ترك الصلاة ليس كفراً، فهذا مقام آخر.

ومن اشتبه عليه هذا المقام بأنه من قياس الأولى فليس هو كذلك فإن من لا يقول بكفر تارك الصلاة فبقياس الأولى لا يكفر تارك الزكاة أو الصوم فهذا قياس الأولى عند التحقيق، وأما إعطاء الكل (ترك جنس العمل الصلاة وغيرها) حكم الواحد (ترك

---

(١) انظر فتح الباري لابن حجر (١/٦١)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/٤٠٥).

(٢) انظر ذلك في قول المعتزلة الفصل الرابع، المبحث الأول.

الصلاة) ولو كان أعلاها فهذا غير ممكن تحصيله على هذه الطريقة، فإن حكم الواحد ليس هو حكم المجموع الذي تضمن هذا الواحد وغيره، فضلاً عن أن يكون هذا من قياس الأولى.

المقام الثالث: النزاع المأثور بين أعيان السلف في ترك الواحد من المباني الأربعة وهذا المقام فيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ترك الصلاة، وهذه أخص المسائل التي تكلم السلف فيها من العمل، ولها من الاختصاص ما لا يقع لغيرها من المباني الأربع بالإجماع[1]، والقول بكفر تارك الصلاة مشهور في كلام السلف، لكن هل هذا المقام قد ثبت فيه إجماع أم أنه من مسائل النزاع؟ وهذا فيه طريقان لأهل العلم:

الطريق الأول: أن ترك الصلاة كفر بالإجماع، وهذا الإجماع ذكره بعض أعيان الأئمة، قال أيوب السختياني: ترك الصلاة كفر لا يختلف فيه[2]، وقال إسحاق بن إبراهيم وهو أخص من قرر الإجماع: "قد صح عن رسول الله ﷺ أن تارك الصلاة كافر، وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر، وذهاب الوقت أن يؤخر الظهر إلى غروب الشمس والمغرب إلى طلوع الفجر" هكذا نقله عنه محمد بن نصر[3]، ونقله أبو عمر بن عبدالبر وفيه زيادة حرف: "وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر إذا أبى قضاءها وقال لا أصليها"[4].

ومن أهل العلم من يعتبر ثبوت إجماع الصحابة بما جاء عن عبدالله بن شقيق

---

(١) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (١/٩٦، ١٣٦) (٢/١٠٠٢، ١٠٠٣).

(٢) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (٢/٩٢٥، ٩٢٩- ٩٣٦)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥- ٢٢٧)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٥).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٢٩- ٩٣٠).

(٤) التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥- ٢٢٧).

قال: "كان أصحاب محمد لا يرون شيئا من العمل تركه كفر غير الصلاة"[1].

الطريق الثاني: أن ترك الصلاة من غير جحود لم يصح فيه إجماع منضبط بل هو من محال النزاع بين السلف، ومعتبر هذه الطريقة أن طائفة من السلف كمحمد بن شهاب الزهري ومكحول ومالك بن أنس والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل في إحدى الروايات عنه ـ وإن لم تكن الراجحة في مذهبه ـ فهؤلاء ذهبوا إلى عدم كفر تارك الصلاة[2]، وهم من أعيان السلف، فهذا يقع به العلم أن الإجماع في طبقتهم طبقة محمد بن شهاب وطبقة الشافعي لم ينعقد.

وعلى الطريقة الأولى يقال: الإجماع المقصود هو إجماع الصحابة فيقال على هذه الطريقة: إن أخص من صرح بالإجماع إسحاق بن إبراهيم، بقوله: "وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا . . ."، كما نقله عنه صاحبه محمد بن نصر[3]، ومعلوم أن هؤلاء الأعيان القائلين بعدم كفره من كبار أئمة السنة والجماعة فكيف تحصل هذا الطرد إلى زمان إسحاق بن إبراهيم.

فعلى هذه الطريقة لعل مقصوده بالإجماع من امتنع عن قضائها فإن الممتنع يقتل عند الجماهير من السلف والخلف وهو قول من يقول بكفره، وقول مالك والشافعي وإذا قتل ممتنعا عن قضائها هذا يقتل كافرا بإجماع السلف من يقول بكفره ومن لا يقول بكفره، ومن يقول بقتله، ومن لا يقول بقتله، بل جعل الإمام ابن تيمية هذا يقتل كافرا "باتفاق المسلمين"[4]، وموجب ذلك: أنه يمتنع أن يصبر على السيف حتى لا يصلي ما حضره من الفريضة، فهذا لا يقع مع إيمان بوجوب الصلاة وثبوت الثواب والعقاب، وإن كان كثير من أصحاب الأئمة أصحاب الشافعي ومالك وطائفة من

---

(١) رواه الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في ترك الصلاة(٢٦٢٢)، والحاكم في المستدرك (م١، ص٤٨، برقم ١٢)، وصححه.

(٢) المغني لابن قدامة (٣/٣٥٥).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٢٩).

(٤) الفتاوى (٧/٢١٨ـ ٢١٩، ٦١٦).

أصحاب أحمد قالوا يقتل فاسقا[1]، وحكوا هذا مذهبا لأئمتهم وهذا غلط على أئمتهم وعلى الشريعة[2]، لأن إيمان مثل هذا ممتنع وهو فرض يفرضه الذهن عند التحقيق.

فهذا تخريج الإجماع الذي ذكره إسحاق، ولهذا لما ذكره عنه ابن عبدالبر زاد فيه حرفا عنه لم يذكره محمد بن نصر: "وأبى قضائها" لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن هذا خلاف ظاهر مقصوده، ومحمد بن نصر لم يذكر هذا الحرف، فلعل إسحاق لم يثبت عنده مخالفة ابن شهاب وأمثاله أو لم يعتبره، لأنه انضبط عنده إجماع الصحابة فلم يعتبر مخالفة من بعدهم، فطرد الإجماع إلى زمانه، وهذا تحصيل ممكن، لكن قد يقال على الطريقة الثانية: هذا اجتهاد من إسحاق في التحصيل، والصحابة لم ينضبط لهم إجماع صريح في كفر تارك الصلاة كإجماعهم في أصول الدين كالقول بأن الإيمان قول وعمل وأمثال ذلك مما يعلم إجماع الصحابة عليه، فهذا الإجماع المنضبط هو الإجماع الذي يجب الأخذ به ولا يجوز الاجتهاد بخلافه، ومن خالفه فقد شذ إما ابتداعا أو جهلا بهذا العلم المعين (إجماع الصحابة)، فلا يعتبر في الوجهين خلافه، وكفر تارك الصلاة ليس من هذا الإجماع وإن تحقق أنه ثبت عن طائفة من الصحابة أن ترك الصلاة كفر، ولم يصح عن أحد من الصحابة أن ترك الصلاة ليس كفرا فهذا متحقق في الجملة، لكنه لا يستلزم ثبوت الإجماع الصريح، فإن غايته عدم العلم باختلافهم وعدم العلم بالاختلاف ليس علما بعدم الاختلاف، فمثل هذا إذا سمي إجماعا فهو إجماع ظني وليس هو المنضبط الذي إذا تحصل صار حجة لازمة لا يخرج عنها إلا مبتدع أو جاهل به، ومخالفة هذا الإجماع المنضبط مخالفة بالضرورة لصريح السنة.

ويقال على هذه الطريقة الثانية: ليس المقصود هنا نفي الاحتجاج بقول الصحابة في هذه المسألة فضلا عن نفي إمكان هذا الاحتجاج، فإن أهل هذه الطريقة الذين يقرون بأن المسألة فيها خلاف معتبر، كثير منهم يذهبون إلى القول بكفره، مع إقرارهم بالخلاف وكثير من هؤلاء يعتبر في الاستدلال آثار الصحابة في هذا المقام، بل عامة من

---

(١) انظر المغني لابن قدامة (٣/٣٥٥)، الإنصاف (١/٤٠٤)، المجموع للنووي (٣/١٧)، الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٣٠٨)، الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٦٦)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٨ــ ٢١٩، ٦٠٩ــ ٦١٧).

يقول بكفره من السلف يعتبرون آثار الصحابة في أدلتهم لكن هذا مقام، والقول بأن هذا الإجماع منضبط لازم في إثبات الحكم مقام آخر، والإجماع الذي نقله الفقهاء وأهل العلم القول في ثبوته كالقول في دلالة النص الثابت، فكما أن النصوص القرآنية والنبوية في الدلالة يختلف حكمها فيقع منها ما هو صريح تام في الدلالة، ويقع في الدلالة ما هو محتمل، فكذلك الإجماع في ثبوته ليس درجة واحدة، فإن منه ما يعلم ثبوته فهذا يكون لازماً لا يسع الخروج عنه والاجتهاد بخلافه ولو تأول اجتهاده بما هو من النصوص بخلاف ما ليس كذلك مما يظن ثبوته فهذا يتعذر القطع فيه باللزوم، لكن قد يقال على الطريقة الأولى: أن القول بعدم كفره لم يقله أحد من الصحابة فكيف يصار إليه؛ لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن هذا مبني على مقدمتين إحداهما: عدم الثبوت، والثانية امتناع الاجتهاد المعتبر بما هو من النصوص فيما صح فيه لطائفة من الصحابة قول لم يصرح غيرهم بخلافه.

والمقصود أن مقام إمكان الاحتجاج ليس هو مقام لزوم الاحتجاج، لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إنه تعارض هنا قول من يثبت الإجماع ومن ينفيه بالتصريح بالخلاف، فهذا من طرق اعتبار الإجماع كما هو معروف، فيقال: يقدم المثبت على النافي، لأنه تحصل له علم لم يتحصل لمن نفى، لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن تحصيل التقديم بمثل هذا لا يطرد فهو وإن صح في مقام من الدلائل والمقالات فلا يطرد، فإن التقديم تحصل بزيادة العلم مع المثبت وهذا عنه أجوبة:

أحدها: أن من يثبت الإجماع لم يعينه بما هو منضبط بل بما هو محتمل، وهذا ليس هو محل النزاع.

الثاني: أن جهة التقديم تنعكس فقد يقال: يقدم قول من صحح الخلاف لأن معه زيادة علم بعدم ثبوت الإجماع وتحققه.

الثالث: أن التقديم يمكن أن يستعمل فيه غير هذه الجهة (المثبت والنافي)، بل يعتبر تقديم قول من صرح بالخلاف لأنهم أعلم ممن صرح بالإجماع، فإن محمد بن شهاب الزهري أعلم بالسنن والآثار خاصة آثار الصحابة من إسحاق بن إبراهيم وأيوب عند أئمة الحديث ولابن شهاب مقام مختص في هذا يعرف به مع أن أيوب وإسحاق مجمع

على إمامتهما لكنه يقدم عليهما، بل ويقدم على عبدالله بن شقيق فإن ابن شهاب أعلم منه بالسنن والآثار مع وقوع ابن شقيق قبله.

لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن المصحح لكونه إجماعاً أن كثيراً ممن صنف في أصول الدين من أهل السنة يذكرون القول بكفر تارك الصلاة في أبواب الإيمان كما هو حال الآجري في الشريعة، قال: "باب كفر من ترك الصلاة"[1]، وكذلك أبو عبدالله بن بطة في قال: "باب كفر تارك الصلاة ومانع الزكاة"[2]، مما يدل على اعتباره في مقالات الإجماع.

لكن قد يقال على الطريقة الثانية: هذا غايته أن من يذكره ممن صنف يذهب إلى ثبوت الإجماع، وهذا ليس بمطرد في طريقتهم، لكن لو صح فهو اجتهاد في الجزم بالإجماع، وهو لا يزيد على القول بأنه إجماع، وأيضاً فإن هذا ليس مطرداً في كتب أصول الدين المصنفة في مذهب السلف، بل منهم من يذكر الخلاف كما هي طريقة محمد بن نصر وأمثاله[3]، مع أنه من أعلم الناس بالإجماع كما هو معروف عند أهل العلم.

لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن ثبوت النقل عن أعيان السلف كابن شهاب ومالك بن أنس والشافعي وأمثالهم لم يتحقق على هذا الوجه فإن من يحكيه هم المتأخرون من الفقهاء من أصحابهم وغيرهم، فلعله غلط عليهم بهذا الوجه.

لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن هذا وإن صح في بعض من أضيف إليه القول من المتقدمين فلا يصح في سائرهم فإن منهم من نقل عنه بالإسناد الصحيح كما هو معروف في الكتب المسندة، كالسنة للخلال وتعظيم قدر الصلاة ومن يروي المسند في ذكر الخلاف والأقوال، فهذا ما يشار إليه فيما قيل من الإجماع، ثم الخلاف المذكور عن السلف في تارك الصلاة محصله قولان:

إحداها: القول بكفره، وهذا مذهب سعيد بن جبير وعامر الشعبي وإبراهيم

---

(١) الشريعة للآجري (١٢٦).

(٢) الإبانة (الإيمان) (٢/٦٦٩).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٣٦).

النخعي والأوزاعي وأيوب السختياني وابن المبارك وإسحاق بن إبراهيم وعبدالملك بن حبيب من المالكية وأحد الوجهين في مذهب الشافعي وحكى عن الشافعي، وهو مروي عن طائفة من الصحابة عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعبدالرحمن بن عوف وأبي هريرة وجابر بن عبدالله وغيرهم، وهذا القول أصح الروايتين عن أحمد وهي التي رواها عنه أكثر أصحابه وهي المذهب عند جماهير الأصحاب، وهو قول جمهور أهل الحديث[1].

القول الثاني: القول بعدم كفره، وهو قول محمد بن شهاب الزهري ومكحول ومالك بن أنس والشافعي وأبي ثور وغيرهم، وهذا رواية عن الإمام أحمد[2]، ثم القائلون بكفره وقد اختلفوا فيما يكفر به من الترك على أقوال مأثورة عن السلف ذكرها أصحاب أحمد وغيرهم[3]، والذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية من محققي الحنابلة مع تكفيره تارك الصلاة أنه لا يكفر بتركها أحياناً، قال:"فإن كثيراً من المسلمين بل أكثرهم في كثير من الأمصار لا يكونون محافظين على الصلوات الخمس ولا هم تاركيها بالجملة بل يصلون أحياناً، ويدعون أحياناً، فهؤلاء فيهم إيمان ونفاق"[4].

وفي الجملة فهذه المسألة فيها نزاع معروف، وليس المقصود هنا استتمامها والمقصود هنا ذكر جملة الخلاف بين السلف في كفر تارك الصلاة وما قيل من الإجماع فإن من يقول: إن إجماع الصحابة منضبط في هذا الباب يتحصل على قوله أن خلاف مخالفيهم لا يعتبر، وأن من خالف في هذا من الكبار كمحمد بن شهاب ومالك

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٦٣٦)، الفصل لابن حزم (٣/٢٧٤)، المحلى لابن حزم (٢/٣٢٦، ٣٢٧)، المغني لابن قدامة (٣/٣٥٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩ـ ٣١٧)، شرح أصول أهل السنة للالكائي (٢/٨١٦ـ ٨٢٩)، مشكل الآثار للطحاوي (٤/٢٢٢ـ ٢٣٠)، التمهيد (٤/٢٣٠ـ ٢٤٢)، الإبانة لابن بطة (٢/٦٦٩)، فتح الباري لابن رجب (٢٢ـ ٢٥)، المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦، ٤٨، ٥١).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٣٦)، المغني (٣/٣٥٥)، المجموع (٣/١٧)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥ـ ٢٢٨)، الفتاوى (٧/٦١٥ـ ٦١٨)، كتاب الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٦٦)، فتح الباري لابن رجب (١/١٨ـ ٢٦).

(٣) انظر تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٣٥)، كتاب الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٥٩).

(٤) الفتاوى (٧/٦١٦) (٢٢/٤٩).

والشافعي وغيرهم فإنه خفي عليهم إجماع الصحابة الذي يجب أن يصار إليه، وأن هذه المسألة لا يدخلها الاجتهاد وليست مما يسع فيه الخلاف، فضلاً عما يستعمله بعض الناظرين في هذا المقام أن قول المخالفين في كفره من الأئمة فرع عن قول المرجئة أو دخل عليهم من جهتهم، وهذه مقامات الجزم بها مرتقى صعب، وقد كان ابن شهاب ومالك بن أنس والشافعي من أعظم الأئمة علماً بموارد الإجماع حتى إن لهم من الاختصاص ما لا يقع لكثير من أهل العلم في طبقتهم، وأيضاً فإنهم من أخص الأئمة تحقيقاً لقول الصحابة والتابعين في الإيمان، والرد على المرجئة، والعناية بتحقيق مقام العمل وأنه أصل في الإيمان حتى إن ابن شهاب فسر الأحاديث الواردة في فضل التوحيد (الشهادة) وأن دخول الجنة معلق به، فجعله ابن شهاب قبل نزول الفرائض وهذا وإن كان مرجوحاً فإن النبي كان يحدث بما هو من هذا في المدينة النبوية بعد نزول الفرائض لكنه يحقق عناية ابن شهاب بمقام العمل، وإذا تحقق اختلاف السلف والأئمة، وقيل: إن الصحابة لم ينضبط لهم إجماع صريح في هذه المسألة صار القول في هذه المسألة مما يقال فيه بالترجيح مع تصحيح ذكر الخلاف وصارت مما يسع فيه الخلاف، وأن القول بعدم كفره لا يوجب القول بأن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان ولا يوجب القول بأن جنس العمل تركه ليس كفراً كما تقدم، فإن هذين المقامين مقامان يعلم تحقق إجماع السلف فيها: أن العمل من الإيمان، وأن العمل الظاهر أصل في الإيمان عدمه يوجب عدمه، بخلاف مقام القول في تارك الصلاة المقر بوجوبها فهذا ترك ما هو من العمل لا جنسه، وإن كان أخص الأعمال الظاهرة فهو دون مقام ترك سائر العمل مجتمعاً وشيخ الإسلام مع بالغ تحقيقه في مسألة الإيمان لم يجعل القول في مسألة الصلاة من مسائل الإجماع بين السلف، وحكى فيها عن أحمد روايتين، وقبله محمد بن نصر مع سعة علمه بالخلاف جعلها من مسائل النزاع بين السلف[1]، وإن صح إجماع الصحابة لزم القول بما قالوه وترك الاجتهاد بغيره.

وإذا ذكر مقام الترجيح فالراجع من القولين أن تارك الصلاة كافر، وهذا هو

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٦١٠)، تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٣٦).

المأثور عن طائفة من الصحابة كما ذكره محمد بن نصر[1]، وأبو محمد ابن حزم[2] وغيرهم، وهو قول أكثر أهل الحديث أحمد وغيره، وهو القول الذي دل عليه ظاهر الكتاب والسنة[3]، ولم يحفظ عن الصحابة خلافه، ولهذا صار هذا من أقوى الأدلة على كفره.

ومما يقال في مسألة الصلاة: أن قوماً من متقدمي الكوفيين كحماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وأمثالهم لا يكفرون تارك الصلاة ويجعلون مبنى عدم كفره أن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان، وهذا يستعمله في منع كفره طائفة من المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، فأخذ المسألة على هذا الاعتبار مخالف لمذهب السلف واعتبارٌ بقول المرجئة، فمثل هذا مما يغلط فيه، ويقال إنه مبني على مخالفة الإجماع فهذا محصل الإشارة إلى هذه المسألة (ترك الصلاة) التي صار فيها خفض ورفع عند كثير من المتأخرين.

المسألة الثانية: وأما تارك الزكاة المقر بوجوبها غير المقاتل عليها فهذا في كفره نزاع معروف عند السلف[4]، ولم يقل أحد من أهل العلم أن ترك الزكاة كفر بالإجماع، وإسحاق وغيره ممن ذكر الإجماع في الصلاة لا يذكرون ذلك في الزكاة وقد نص الإمام أحمد في رواية عبدوس بن مالك على ذلك فقال: "وليس شيء من الأعمال تركه كفر غير الصلاة"[5]، وإن كان عنه رواية بكفر تارك الزكاة، فإن المقصود هنا إبانة بطلان دعوى الإجماع، وأثر عبدالله بن شقيق المتقدم يدل على هذا.

وفي الجملة فترك الزكاة على الوجه الذي تقدم فيه قولان معروفان للسلف هما روايتان عن أحمد والقول بعدم كفره مذهب مالك والشافعي وابن شهاب وأبي ثور وغيرهم، والقول بكفره مذهب طائفة من أئمة الحديث، أما من ترك الزكاة ممتنعاً وقاتل عليها فالقول فيه عند السلف غير القول المتقدم في الترك وحده الذي لا يقارنه امتناع ومقاتلة، ولهذا كان مالك وغيره من أئمة المدينة النبوية وطائفة من العراقيين الكبار

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٨٨٤ــ ٩٠٥).

(٢) المحلى لابن حزم (٢/٣٢٦).

(٣) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٦١١ــ ٦١٧)، فتح الباري لابن رجب (١/٢١ــ ٢٦).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩ــ ٦١٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٢ــ ٢٣).

(٥) انظر المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦، ٤٨، ٥١).

يجزمون بأن المقاتلين على ترك الزكاة مرتدون مع كونهم لا يكفرون بالترك وحده ولهذا صار المعروف في مذهب السلف أن قتال أبي بكر لمانعي الزكاة المظهرين للإقرار بالوجوب أنه قتال ردة، وصاروا يجعلون المرتدين ثلاث طوائف في خلافة الصديق من ارتد عن أصل الإسلام، ومن جحد وجوب الزكاة، وهذا لا خلاف بين الناس في ردة أصحابها، والثالث وهو موضع الاشتباه وخالف فيه جمهور الفقهاء المتأخرين من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وطائفة من أصحاب أحمد، وهو الذي ينصره أبو سليمان الخطابي أن هؤلاء بغاة وليسوا مرتدين، ولهذا طرد طائفة من أصحاب أحمد والشافعي التراع المعروف بين الأئمة كأحمد والشافعي المذكور في قتال أهل البغي غير المرتدين في اتباع المدبر والإجهاز على الجريح وقتل أسيرهم حكاه طائفة في مانعي الزكاة وليس هو كذلك[1].

والمقصود أن من ترك الزكاة ممتنعاً وقاتل عليها فهذا كافر وليس هو في كلام السلف بمترلة الترك وحده، ولهذا فإن طائفة من أهل السنة يذكرون في اعتقادهم أن مانعي الزكاة المقاتلين عليها كفار، وهذا الذي ذكره أبو عبيد مذهباً للصحابة، وهو الذي عليه طائفة من محققي المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم كالشيخ تقي الدين وأمثاله[2]، قال ابن تيمية عن القول بكفر المقاتل على ترك الزكاة: "هو المنصوص عن جمهور الأئمة المتقدمين، وهو الذي يذكرونه في اعتقاد أهل السنة والجماعة وهو مذهب أهل المدينة كمالك وغيره، ومذهب أئمة الحديث كأحمد وغيره"[3].

وأحمد بن حنبل يذهب في رواية الميموني إلى أن الكفر في المباني الأربعة يقع بترك الصلاة أو الزكاة إن قاتل عليها[4]، وهذا أشبه الأقوال بآثار الصحابة وأجلها.

المسألة الثالثة: التفريق بين الترك والامتناع صار مزلة أقدام لكثير من المتأخرين الناظرين في هذا الباب، فصار بعضهم لا يجعل الكفر في مورد العمل يقع إلا في الممتنع

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٠ــ ٥٥١)، شرح النووي على مسلم (١/٢٠٢ــ ٢٠٦).

(٢) الفتاوى (٢٨/٥١٥)، الإيمان لأبي عبيد (١٢)، شرح أصول أهل السنة للالكائي (٤/٨٣٣).

(٣) الفتاوى (٢٨/٥١٥).

(٤) المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦، ٤٨، ٥١).

وهذا الشرط ليس مذهباً معروفاً للسلف، فإن ترك جنس العمل كفر دون النظر في الامتناع، وهذا مذهب السلف كما حكاه غير واحد ويأتي شرحه، وكذا القول بكفر تارك الصلاة دون النظر في الامتناع هو قول جمهور أهل الحديث ومعروف عن طائفة من الصحابة والتابعين، وكذا القول بكفر تارك الزكاة دون الامتناع ليس هو من الأقوال الخارجة عن مذهب السلف، بل هو قول طائفة من أئمة السلف، وكذا القول بكفر تارك الصوم أو تارك الحج دون النظر في الامتناع ليس هو من المقالات الخارجة عن إجماع السلف، بل هو قول طائفة معروفة من السلف[1]، وإن كان القول في الصوم والحج ليس راجحاً والجماهير من السلف على خلافه.

فإن المقصود هنا أن من منع القول بالكفر في ترك جنس العمل إلا بمقارنة الامتناع له وجعل هذا إجماعاً أو مذهباً للسلف أو هو الراجح مطلقاً، فهذا غلطه معروف بالإجماع كما تقدم، وهذا المورد أثر من آثار المرجئة.

وأيضاً فإن من يمنع التفريق بين الترك وحده في أحد المباني الأربعة والترك الذي يقارنه امتناع ومقاتلة ويجعل التفريق في درجة الحكم من أقوال المرجئة أو آثارهم، فهذا مخالف لمذهب الأئمة فإنه وإن قيل إنّ ترك الصلاة كفر عند جمهور أهل الحديث وطائفة من الصحابة والتابعين، بل هو المنقول عن الصحابة، وكذا أن ترك الزكاة كفر في أحد القولين، بل ذهبت طائفة معروفة من السلف ويحكى هذا مذهباً لابن عباس ويذكر عن سعيد بن جبير وحكى رواية عن أحمد اختارها أبو بكر من الأصحاب ويذكر عن الحكم بن عتيبة وعبدالملك بن حبيب من أصحاب مالك، وهو قول أبي بكر الحميدي، ونص ابن تيمية وغيره على أنه قول طائفة معروفة من السلف فهؤلاء يقولون: إن ترك كل واحد من المباني الأربعة كفر دون النظر في الامتناع فمن ترك الصلاة وحدها أو الزكاة وحدها أو الحج وحده أو الصوم وحده مع الإقرار بالوجوب كفر على هذا القول[2]، وهذا القول بهذا الطرد ليس براجح، بل هو مخالف للأدلة والجماهير من السلف والخلف على خلافه وفيه بحث يطول ذكره، لكن ليس هو من

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـ ٦١٧)، فتح الباري لابن رجب (٢٢/١ـ ٢٧).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـ ٦١١)، فتح الباري لابن رجب (٢٣/١ـ ٢٥).

المقالات المنكرة عند السلف الخارجة عن أقوالهم، فإطلاق الكفر في ترك الواحد من المباني الأربع للسلف فيه مذاهب هي روايات معروفة عن أحمد بن حنبل، فعنه أنه لا يكفر إلا بترك الصلاة، وهذه رواية عبدوس بن مالك وأحمد تواترت الرواية عنه في كفر تارك الصلاة من رواية إسحاق بن إبراهيم وابن هاني وحنبل وإسماعيل الشالنجي وعبدوس بن مالك وأبي الحارث وغيرهم[1].

وجمهور الأصحاب متابعون لهذا النقل، وطائفة من الحنبلية لا يذهبون إلى كفر تارك الصلاة كالشيخ أبي محمد وغيره[2]، ومن الحنبلية من يتأول هذه الروايات في غير الترك وحده، ويجعل المذهب عن أحمد رواية واحدة أن تارك الصلاة لا يكفر.

وفي الجملة فهذه رواية منقولة عن أحمد، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب[3] أن هذه اختيار أبي عبدالله ابن بطة، مع أنه من فضلاء الحنابلة السالكين مسلك أهل الحديث في أصول الدين وله عناية فائقة بأقوال السلف وذم البدع والحوادث وله تصنيف جمع فيه ما ذكره أبو بكر الخلال في السنة وغيره ممن سبقه، وهذا مشكل، فإنه قرر في الإبانة كفره، والتحقيق أن الرواية عن أحمد فيها اختلاف، وعنه رواية أنه يكفر بترك الصلاة والزكاة، وعنه رواية أنه يكفر بترك الصلاة والزكاة إذا قاتل عليها، وعنه رواية يكفر بترك أحد هذه المباني الأربعة الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج، وإن كان في جواز تأخير الحج نزاع معروف فإذا عزم على تركه بالكلية كفر على هذه الطريقة وهذه الرواية اختيار أبي بكر من الأصحاب، وهذه الروايات الخمس أقوال معروفة للسلف والخلف[4].

وهذا الخلاف المذكور لا يقال مثله فيمن قارن تركه الامتناع حتى القتل أو المقاتلة، فهذا القول فيه فوق القول في الترك وحده لأحد المباني الأربعة والجماهير من

---

(١) انظر المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦ـ ٥١).

(٢) المغني لابن قدامة (٣/٣٥٧).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٦١٠)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٣ـ ٢٥).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩ـ ٦١١)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٣ـ ٢٥)، الإبانة (الإيمان) (٢/٦٦٩ـ ٦٨٣).

السلف يفرقون بين هذا المقام ومقام الترك، ومن قتل على ترك الصلاة فهذا لا يصح أن يذكر فيه الخلاف المعروف في ترك الصلاة، بل هذا كافر بالإجماع[1]، إلى غير ذلك مما هو معلوم في الفرق.

وفي الجملة فليس المقصود بهذا التفريق القول بأن الكفر لا يقع إلا مع القتل أو المقاتلة والامتناع، ومن جعل ذلك مذهب السلف فقد غلط عليهم بالإجماع، وإنما المقصود بيان درجة الأحكام والمخالفة لله ورسوله ﷺ والتفريق بين مورد الخلاف ومورد الإجماع، وأما تعيين الراجح من الخلاف المعروف عن أئمة السلف، فهذا مورد يسير، ولما صار كثير من الناظرين في هذا المورد يبالغون في الانتصار لما يختارونه في هذا المورد صاروا يزيدون في ذلك حتى حكى من حكى إجماع الصحابة أو السلف مطلقاً على ما يعلم أنه ليس من موارد الإجماع وصار كثير ممن يختار يجعل منتهاه هو إجماع الصحابة أو قول السلف وهذا يقع فيمن يميل إلى رفع ثبوت الكفر في هذه المسائل ومن يقابله، وهذا وهذا يقع ذكره من طائفة لهم ديانة وعناية بمذهب السلف وذم البدع والحوادث، لكن يغلطون في بعض هذه المقامات المفصلة.

والسداد اتباع أثر الأئمة وطريقتهم، وهم أعلم بالسنن والآثار كابن شهاب وإسحاق ومالك وابن عيينة وأحمد بن حنبل وأمثالهم، ومن جعل عدم كفر تارك الصلاة هو مذهب السلف، فهذا خلاف الآثار المتواترة عن أعيان من أئمة السلف من الصحابة والتابعين والأئمة القائلين بكفر تارك الصلاة وقد يتأولونها بما لا يصح عن أحد من الأئمة، ولم يقل أحد ممن ذهب مذهب السلف من الكبار، فضلاً عن أئمة السلف إن للسلف إجماعاً على عدم كفر تارك الصلاة[2]، بل حُكي الإجماع على كفره وإن كان ثبوت الإجماع مورد نزاع معروف بين السلف والخلف، حتى من لا يرى كفر تارك الصلاة من المتقدمين والمتأخرين يعرفون قول منازعيهم.

---

(١) انظر الفتاوى (٧/٢١٨ـ ٢١٩)، (٢٢/٤٧ـ ٤٩).

(٢) ولا يعترض بما قاله ابن قدامة في المغني (٣/٣٥٧): "ولأن ذلك إجماع المسلمين فإنا لا نعلم في عصر من الأعصار عن أحد من تاركي الصلاة ترك تغسيله والصلاة عليه . . ". فإنه يستدل بما ثبت عنده من الأحكام الظاهرة على الحكم الباطن، وهذا غلط من هذا الوجه لو انعقد ما ذكره.

وفي الجملة فليس في شيء من مقالات الأئمة وفقهاء المسلمين أن ترك الصلاة قد أجمع السلف على كونه ليس كفرا، بل حتى كتب المقالات والمتكلمين ليس فيها ذكر لذلك، وأبو محمد المقدسي وأمثاله من الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعي وغيرهم الذين احتجوا على عدم كفر تارك الصلاة بأن المسلمين لم يعرف عنهم أنهم تركوا الغسل والكفن والصلاة على أحد من الأعيان بحجة أنه لا يصلي، قالوا: مع كثرة ترك الصلاة، فهذا الإجماع الذي يحصله نوع من الفقهاء ثم يحصلون به تصحيح القول بعدم كفره مبني على أن من قيل فيه إنه كافر وجب أن تجري عليه أحكام الكفر الظاهرة وليس ثمت تلازم بين هذا المقام وهذا المقام كما حققه ابن تيمية[1]، والأدلة النبوية تدل على عدم التلازم، والشيخ أبو محمد وأمثاله لا يقولون: إن إجماع السلف على عدم كفر تارك الصلاة، بل يقرون بالخلاف، وإذا رتبوا الترجيح على مورد من الإجماع صار كمن يرتب الترجيح على مورد من النصوص ويكون الشأن في هذه المناسبة.

وأيضا فإن من حكى إجماع الصحابة على ما يعلم أنه مورد نزاع عند أئمة السلف كابن شهاب ومالك وإسحاق والشافعي وأحمد بن حنبل ولم يعتبر ضبط الإجماع بنقله عن أحد من الأئمة الذين حكوه، أو بتواتر المقالة المحكوم فيها على قول واحد بل تحصل بما هو من الفهم والنظر مع تصريح أعيان الأئمة الكبار بالخلاف وليس أحد منهم يصرح بالإجماع، فهذا يعلم غلطه في تقرير إجماع الصحابة، فإن إجماع الصحابة يتعذر عدم نقله عند أحد من الأئمة.

وطائفة من المتأخرين ممن له ديانة وعلم وفضل ويعظمون مذهب السلف ويذمون البدع صاروا فيما هو من مورد التفصيل يحصلون مذهب السلف بالفهم ولهذا صار عند طائفة منهم هذا التعارض، وكل يضيف قوله إلى إجماع السلف (الصحابة أو مطلقا)، ومعلوم أن طريقة أهل الحديث أن مذهب السلف الذي يقال فيه: إنه إجماع للسلف هو حجة لازمة لا تقع مفارقتها إلا بالبدع والحوادث، فصار بعض فضلاء المتأخرين ممن مقصودهم إما دفع بدع الوعيدية أو من مقصودهم دفع بدع المرجئة في بعض موارد التفصيل في هذا المقام يحصلون ما ينتصرون له من الأقوال بالفهم

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦١٧/٧).

عن السلف، ثم يضيفون ذلك إلى سائرهم ويجعلونه إجماعا مع أن كثيرا مما يذكر فيه عند هؤلاء إجماع السلف ليس هو كذلك في نفس الأمر، بل يكون من موارد النزاع بين السلف، فيقع بين هؤلاء وهؤلاء تعارض في تقرير مذهب السلف في بعض الموارد ومذهب السلف لا اشتباه فيه عند التحقيق، وهو معروف مستقر عند أئمة الحديث وإجماعهم تام في أن الإيمان قول وعمل، وأن العمل أصل في الإيمان، وأن عدم جنس الأعمال الظاهرة كفر بإجماع السلف، فهذا لا ينبغي أن يختلف فيه[1]، وأما القول في ترك الواحد من المباني الأربعة فهذا مقام آخر، وإن كان يقال: المأثور عن أكثر السلف وهو المنقول عن الصحابة القول بكفر تارك الصلاة، فهذا هو المحقق، وهو أصح الروايات عن أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

وموجب الغلط عند هؤلاء وهؤلاء أنه مع التزامهم مذهب السلف وقولهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وذمهم للبدع وتعظيمهم للسنة والأثر وهدي الرسول ﷺ إلا أنهم في بعض الموارد التي هي موضع الاشتباه عند هؤلاء وهؤلاء يكون الإجماع المضاف إلى السلف عند هؤلاء وهؤلاء لم يحصل بطريق النقل عن أحد من الأعيان الكبار من الأئمة كابن شهاب ومالك والثوري وإسحاق وأيوب وابن مهدي والشافعي وأحمد وأمثالهم أنه حكى الإجماع فيه، أو عن أحد من كبار فقهاء المسلمين، أو بتواتر مقالات السلف وإطباقها على محل الإجماع المذكور، بل تجد ذلك محصلا بالفهم مع شيوع ما يسقط الإجماع في كلام السلف، وهذه طريقة ليست محمودة عند أهل العلم الكبار.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ومن المعلوم أن مذهب السلف إن كان يعرف بالنقل عنهم فليرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم، وإن كان يعرف بالاستدلال المحض بأن يكون كل من رأى قولا عنده هو الصواب، قال: "هذا قول السلف لأن السلف لا يقولون إلا الصواب وهذا هو الصواب" فهذا هو الذي يجرئ المبتدعة على أن يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل بدعواه أن قوله هو الحق

---

(١) انظر ما قاله سفيان بن عيينة، وإسحاق في ذلك، فتح الباري لابن رجب (١/٢٣)، وأبو عبيد في الإيمان (١٢).

وأما أهل الحديث فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، وتارة يروون نفس قولهم في هذا الباب كما سلكناه في جواب الاستفتاء . . فصار مذهب السلف منقولاً بإجماع الطوائف وبالتواتر لم نثبته بمجرد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفنا كما يفعل أهل البدع"[١].

وفي الجملة فإذا قيل إن بعض المتأخرين غلط في بعض موارد هذا الأصل وتفاصيله، فهذا يقدر بقدره وإلا فإن القول في هذا الأصل (الإيمان) وتفاصيله محقق عند أئمة السنة والحديث، ويعرفون أصوله الكبار التي هي مورد الإجماع ويعلمونه، وما يقع فيه الخلاف فيما هو من تفاصيل هذا، وكذلك أئمة السنة بعد القرون الثلاثة هذا الباب عندهم محقق لا اشتباه فيه، كما هي طريقة كبار أصحاب مالك والشافعي وأحمد والمعروفين بالتحقيق في أقوال السلف كشيخ الإسلام ابن تيمية وأمثاله كابن رجب وأبي عمر ابن عبدالبر، ومن المتأخرين بعد هؤلاء الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأمثالهم.

وفي الجملة فهذا القول الذي ذكره شيخ الإسلام من مقامات العلم الفاضلة التي يعرف بها التحقيق في مذهب السلف ودرء الزيادة والنقص فيما يضاف إليهم، فإن القول في هذه المسائل وأمثالها مبني على مقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان، وهذا موضع اضطراب جمهور الخائضين في هذا الباب من أصناف الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ومن ينتحل ما هو من ذلك من طوائف الشيعة ومن يقابلهم من أصناف المرجئة، فإنهم فرق شتى في هذا الباب، وأهل السنة والحديث وسط بين هذا الصنف وهذا الصنف، والمقصود في هذا الموضع ذكر جمل مقالات الطوائف في مسمى الإيمان دون تفاصيل ذلك.

جمل مقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان

والفاضل هنا ذكر قول السلف أهل السنة والحديث، ثم ذكر ما يخالفه من المقالات وهي على صنفين: مقالات الوعيدية ومقالات المرجئة، فإن المقالات في مسمى الإيمان لا تخرج عن هذه الأصناف الثلاثة، وتعيين مقالات الطوائف وشرحها مبسوط في الكتب المصنفة في ذلك من كتب أهل السنة والحديث المصنفة في أصول

---

(١) الفتاوى (٤/١٥١).

الدين كالسنة لابن أبي عاصم وللخلال، وشرح أصول أهل السنة للالكائي والشريعة للآجري والإبانة لابن بطة، والكتب المصنفة في هذا المورد وحده كالإيمان لابن أبي شيبة والإيمان لأبي عبيد والإيمان لابن منده وغير ذلك من كتب أصول الدين والسنة ومفصل الاعتقاد.

وكذا كتب المقالات كالمقالات لأبي الحسن الأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي والفصل لأبي محمد ابن حزم، والملل والنحل للشهرستاني، والمحصل لمحمد بن عمر الرازي وغيرها، وكتب أصناف المتكلمة من المعتزلة كمصنفات عبدالجبار بن أحمد القاضي المعتزلي في المغني وشرح الأصول، ومصنفات الأشعرية كاللمع لأبي الحسن الأشعري، والتمهيد للقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني، وأصول الدين لعبدالقاهر البغدادي، والشامل لأبي المعالي، ونهاية الاقدام لأبي الفتح الشهرستاني، ورسائل أبي حامد الغزالي، والأربعين في أصول الدين لأبي عبدالله ابن الخطيب صاحب المحصل في الفرق، وأمثال ذلك.

وكذا طائفة من مصنفات الشيعة من الاثني عشرية والزيدية المائلين إلى مقالات المعتزلة، وهذه المصنفات في أصول الدين والمقالات فيها عن الطوائف نقل يطول لمقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان، حتى صارت الطائفة الواحدة لها جملة من المقالات في هذا المورد، فإن هذا المقام هو أول مقام تكلم فيه الإسلاميون من أصناف الخائضين في معرفة وبيان أصول الدين.

المقام الأول: ذكر مقالة السلف أهل السنة والحديث.

المأثور عن أصحاب الرسول ﷺ وأئمة التابعين وجمهور السلف وهو مذهب أهل الحديث، والمعروف عن أهل السنة والمنقول عنهم في كتب السنة وغيرها من كتب المقالات وكتب كثير من المتكلمة: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأقوال أئمة السنة والحديث في هذا وذم أصناف المخالفين من الخوارج والمعتزلة وطوائف المرجئة متواتر، وآثار السلف في هذا المقام مبسوطة في الكتب المسندة كالإيمان لأبي عبيد

القاسم بن سلام[1]، والشريعة للآجري[2]، والسنة لابن أبي عاصم[3]، وشرح أصول السنة للالكائي[4]، والإيمان لابن أبي شيبة[5]، وهو الذي ذكره الأشعري مذهباً للسلف[6]، وكذا أبو محمد ابن حزم[7]، وأبو عمر بن عبدالبر[8]، والبيهقي[9]، وأبو يعلى[10] من أصحاب أحمد وابن تيمية[11]، وابن رجب[12] وغيرهم.

وروى أبو عبدالله ابن بطة بإسناده عن أبي عبيد القاسم بن سلام قال: هذه تسمية من كان يقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، من أهل مكة عبيد بن عمير الليثي عطاء ابن أبي رباح، مجاهد بن جبر، ابن أبي مليكة، عمرو بن دينار، ابن أبي نجيح عبدالله بن عمر، عبدالله بن عمرو بن عثمان، عبدالملك بن جريج، نافع بن جميل، داود ابن عبدالرحمن العطار، عبدالله بن رجاء.

ومن أهل المدينة محمد بن شهاب الزهري، ربيعة ابن أبي عبدالرحمن، أبو حازم الأعرج، سعد بن إبراهيم بن عبدالرحمن، يحيى بن سعيد الأنصاري، هشام بن عروة بن الزبير، عبدالله بن عمر العمري، مالك بن أنس المفتي، محمد بن أبي ذئب، سليمان بن بلال، فليح بن سليمان، عبدالعزيز بن عبدالله، عبدالعزيز بن أبي حازم.

ومن أهل اليمن طاوس اليماني، وهب بن منبه، معمر بن راشد، عبدالرزاق بن همام.

---

(١) الإيمان لأبي عبيد (٣١ــ ٣٥).

(٢) الشريعة (١١٤، ١٣٦ــ ١٤٠).

(٣) السنة لابن أبي عاصم (٩٤٤).

(٤) شرح أصول السنة للالكائي (٤/٨٣٢ــ ٨٥١).

(٥) الإيمان لابن أبي شيبة وهو رسالة لطيفة في مذهب السلف.

(٦) المقالات للأشعري (١/٣٤٧).

(٧) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

(٨) التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٣٧، ٢٤٠ــ ٢٤٢) (٩/٢٣٨، ٢٤٣ــ ٢٤٧).

(٩) الاعتقاد للبيهقي (١٤١، ١٤٥ــ ١٤٧).

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (٢٥١ــ ٢٥٣).

(١١) الفتاوى لابن تيمية (٧/١٧٠، ١٧١، ٣٠٧ــ ٣١١، ٣٩٤ــ ٣٩٥).

(١٢) فتح الباري لابن رجب (١/٥ــ ٦).

ومن أهل مصر والشام: مكحول، الأوزاعي، سعيد بن عبدالعزيز، الوليد بن مسلم، يونس بن يزيد الأيلي، يزيد بن أبي حبيب، يزيد بن شريح، سعيد بن أبي أيوب الليث بن سعد، عبدالله بن أبي جعفر، معاوية بن صالح، حيوة بن شريح، عبدالله بن وهب.

وممن سكن العواصم وغيرها من الجزيرة: ميمون بن مهران، يحيى بن عبدالكريم معقل بن عبيدالله، عبيدالله بن عمر الرقي، عبدالكريم بن مالك، العافي بن عمران، محمد ابن سلمة الحراني، أبو إسحاق الفزاري، مخلد بن الحسين، علي بن بكار، يوسف بن أسباط، عطاء بن مسلم، محمد بن كثير، الهيثم بن جميل.

ومن أهل الكوفة: علقمة، الأسود بن يزيد، أبو وائل، سعيد بن جبير، الربيع بن خثيم، عامر الشعبي، إبراهيم النخعي، الحكم بن عتيبة، طلحة بن مصرف، منصور بن المعتمر، سلمة بن كهيل، مغيرة الضبي، عطاء بن السائب، إسماعيل بن أبي خالد، أبو حيان يحيى بن سعيد، سليمان بن مهران الأعمش، يزيد بن أبي زياد، سفيان بن سعيد الثوري، سفيان بن عيينة، الفضيل بن عياض، أبو المقدام ثابت بن العجلان، ابن شبرمة ابن أبي ليلى، زهير، شريك بن عبدالله، الحسن بن صالح، حفص بن غياث، أبو الأحوص، وكيع بن الجراح، عبدالله بن نمير، أبو أسامة، عبدالله بن إدريس، زيد بن الحباب، الحسين بن علي الجعفي، محمد بن بشير العبدي، يحيى بن آدم، محمد، ويعلى وعمر بنو عبيد.

ومن أهل البصرة: الحسن بن أبي الحسن، محمد بن سيرين، قتادة بن دعامة، بكر ابن عبدالله المزني، أيوب السختياني، يونس بن عبيد، عبدالله بن عون، سليمان التيمي هشام بن حسان، هشام الدستوائي، شعبة بن الحجاج، حماد بن سلمة، حماد بن زيد أبو الأشهب، يزيد بن إبراهيم أبو عوانة، وهيب بن خالد، عبدالوارث بن سعيد، معتمر ابن سليمان التميمي، يحيى بن سعيد القطان، عبدالرحمن بن مهدي، بشر بن المفضل يزيد بن زريع، المؤمل بن إسماعيل، خالد بن الحارث، معاذ بن معاذ، أبو عبدالرحمن المقرئ.

ومن أهل واسط: هشيم بن بشير، خالد بن عبدالله، علي بن عاصم، يزيد بن

هارون، صالح بن عمر، عاصم بن علي.

ومن أهل المشرق: الضحاك بن مزاحم، أبو جمرة نصر بن عمران، عبدالله بن المبارك، النضر بن شميل، جرير بن عبدالحميد الضبي، هؤلاء كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وهو قول أهل السنة والمعمول به عندنا وبالله التوفيق"[1].

فهؤلاء مائة وبضع وثلاثون من علماء الأمصار ورجال الحديث، وقد نقل أبو عبيد عن أعيان أهل الكوفة أكثر مما نقل عن غيرهم لظهور نوع من الإرجاء في بعض الفقهاء الكوفيين مما يبين أن هذا القول المعروف في مذهب السلف هو قول أئمة الأمصار حتى الكوفة، وأن من خالف من فقهاء الكوفة قد خرجوا عن قول أئمة سائر الأمصار (الكوفة وغيرها).

وروى أبو القاسم اللالكائي في شرح أصول السنة بإسناده إلى محمد بن إسماعيل البخاري الإمام صاحب الصحيح، قال: "لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر: فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء: إن الدين قول وعمل . . "[2].

وروى أبو القاسم اللالكائي أيضاً في اعتقاد أهل السنة ذكر اعتقاد أبي حاتم وأبي زرعة بإسناده إلى عبدالرحمن ابن أبي حاتم قال: "سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك، فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً، فكان مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . . "[3].

وقال أبو عمر ابن عبدالبر وهو من أئمة المالكية الكبار العارفين بالسنة: "أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان"[4].

---

(١) الإبانة لابن بطة (٢/٨١٤ـ ٨٢٦).

(٢) شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٢ـ ١٧٤).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٦).

(٤) التمهيد (٩/٢٣٨).

وقال ابن رجب من أصحاب أحمد: "المشهور عن السلف وأهل الحديث أن الإيمان قول وعمل ونية، وأن الأعمال كلها داخلة في مسمى الإيمان، وحكى الشافعي على ذلك إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم، وأنكر السلف على من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً، وممن أنكر ذلك على قائله وجعله قولاً محدثاً: سعيد بن جبير، وميمون بن مهران، وقتادة وأيوب السختياني، والنخعي، والزهري وإبراهيم، ويحيى ابن أبي كثير وغيرهم، وقال الثوري: هو رأي محدث أدركنا الناس على غيره، وقال الأوزاعي: وكان من مضى من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان"(١).

وقال الإمام ابن تيمية: "المأثور عن الصحابة وأئمة التابعين وجمهور السلف وهو مذهب أهل الحديث وهو المنسوب إلى أهل السنة أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . . ."(٢).

وفي الجملة فآثار السلف ومقالاتهم في هذا الباب متواترة، والمقصود هنا إبانة أن هذا القول هو المذهب المعتبر عند السلف، وأن غلط طائفة من فقهاء الكوفة حماد بن أبي سليمان وغيره في جعل العمل ليس من الإيمان شذوذ عن الإجماع المتقدم عليه، وهو قول محدث(٣) ما كان يعده كبار الأئمة وحتى حذاق أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري(٤)، وأبي محمد بن حزم(٥) وأمثالهم إلا من مقالات المرجئة مع ما لحماد وأمثاله من السنة والديانة وليس هو من أهل البدع، بل هو ممن ينتحل السنة والجماعة لكنه غلط في هذا المورد وقوله وإن كان أقرب المقالات إلى مقالة الجماعة من السلف إلا أنه قول محدث بدعة، ومثله لا يوجب جعل هذا الباب من موارد النزاع، فإن قول حماد مدفوع بالإجماع المتقدم، وهو أول من أحدث هذا ممن يعرف بالسنة كما

(١) جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد أبو النور (١/٥٧).

(٢) الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٣) الفتاوى (٧/٥٠٥).

(٤) المقالات للأشعري (١/٢١٩ـ ٢٢١).

(٥) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

سيأتي بيان قوله، ولهذا حكى غير واحد من كبار الأئمة الإجماع على أن الإيمان قول وعمل، كمن تقدم ذكر الإجماع عنه، ومنهم وكيع بن الجراح، فإنه جعل القول بأن الإيمان قول وعمل قول أهل السنة وخلافه قول المرجئة والجهمية[1]، وإسحاق بن إبراهيم[2]، ومحمد بن إدريس الشافعي الإمام فإنه قال: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن أدركنا يقولون: إن الإيمان قول وعمل ونية، ولا يجزي واحد من الثلاثة إلا بالآخر"[3]، وكذا أبو ثور وغيرهم[4]، ومن المتأخرين الذين حكوا الإجماع أبو محمد ابن حزم[5]، وغيره ممن تقدم ذكرهم.

قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا كان القول: أن الإيمان قول وعمل عند أهل السنة من شعائر السنة، وحكى غير واحد الإجماع على ذلك"[6]، ولهذا فإن من يغلط في هذا المقام ويدفع الإجماع لمخالفة حماد بن أبي سليمان وغيره من فقهاء الكوفة كما قد يفهم من كلام بعض المتأخرين كابن أبي العز الحنفي[7]. وقد يشتبه على البعض ما في كلام الإمام ابن تيمية فإنه تارة يستعمل أنه قول: جمهور السلف[8]، فهنا يقال:

مقصود الإمام ابن تيمية وأمثاله من المحققين أن حماد بن أبي سليمان مع قوله هذا لم يعد به من أهل البدع المفارقين للسنة والجماعة كما هو الشأن في الجهمية والقدرية والخوارج ومنحرفة المرجئة الذين لا ينتحلون مذهب السلف في أصول الدين، فإن حماد ابن أبي سليمان وأمثاله ممن يقول هذه المقالة من الفقهاء المتقدمين معروفون بالسنة ولزوم أصول السلف وقوله هذا ليس هو من البدع المغلظة التي يصير صاحبها من عداد

---

(١) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٨٠٣/٧ـ ٨٠٤).

(٢) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٣٠٨/٧).

(٣) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٣٠٨/٧).

(٤) فتح الباري لابن رجب (٥/١).

(٥) الفصل لابن حزم (٢٢٠/٣).

(٦) الفتاوى (٣٠٨/٧).

(٧) شرح الطحاوية (٣٣٣) حيث جعله قول الجمهور، وابن أبي العز ليس من محققي الإجماع في هذا الباب على التمام، وهو من الأحناف الفضلاء، لكن زاد في دفع الافتراق بين قول حماد وأبي حنيفة وقول عامة السلف.

(٨) الفتاوى (٥٠٥/٧).

أهل البدع المارقين عن هدي السلف واتباع الأثر، فإن مقالتهم مورد اشتباه.

ومن هنا عبر ابن تيمية وغيره من المحققين بأن هذا قول جمهور السلف لحال حماد ابن أبي سليمان، لكن هذا مقام ومقام تحقيق الإجماع مقام آخر، فإن الإجماع منعقد على أن الإيمان قول وعمل كما تقدم نقله عن الأئمة وفضلاء المتأخرين، والمقصود بالإجماع انعقاده قبل مخالفة حماد، فإن أئمة الكوفة قبله فضلاً عن غيرهم من أئمة وفقهاء الأمصار العراقية والشام والحجاز وخراسان واليمن وغيرها مطبقون على أن الإيمان قول وعمل، ويعدون ترك ذلك مفارقة للسنة، ولهذا فإن ذم الأئمة للإرجاء وهو متواتر في كتب السنة والحديث كما يراد به ذم مقالة الجهمية وأمثالهم من غالية المرجئة فإنه يدخل فيه ذم من أخرج العمل عن الإيمان كما تقدم نقل طرف من ذلك عن بعض المتقدمين[١].

ومما يعلم أن مقالاتَ الأئمة في الإيمان فيها اختلاف لفظي مع أن حقيقتها واحدة: أن الإيمان قول وعمل فيكون الإيمان جميع ما شرعه الله ورسوله من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وأما عبارات السلف في هذا المقام فالمشهور عن أكثر الأئمة المتقدمين: أن الإيمان قول وعمل، وقال بعضهم وهو المشهور عند كثير من المتأخرين: أنه قول وعمل ونية، ونقل عن بعضهم: قول وعمل ونية واتباع للسنة، وقال بعضهم: قول وعمل واعتقاد، ونقل أنه قول وفعل وهو تعبير البخاري في الصحيح على المشهور في روايته[٢].

فسائر هذه المقالات حق والخلاف بينها خلاف لفظي فإن من يقول: قول وعمل، مراده بالقول قول القلب الذي هو تصديقه وقول اللسان، ومراده بالعمل عمل القلب والجوارح، وكذا من جعله قولاً وعملاً ونيةً على هذه الموارد الثلاثة القلب واللسان والجوارح، ومن زاد اتباع السنة، كما هو مأثور عن سهل بن عبدالله التستري من فضلاء العباد أصحاب السنة والحديث، فهذا بيان، فإن من تركه مقصوده الأقوال والأعمال المشروعة.

---

(١) انظر الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٢) انظر هذا المورد الفتاوى لابن تيمية (٧/١٧٠، ١٧١، ٥٠٥، ٥٠٦)، فتح الباري لابن رجب (١/٦).

والمقالة المأثورة عن جمهور السلف "قول وعمل" هي أشرف العبارات المنقولة ولهذا كان أكثر السلف عليها وفيها من المفاد والتحقيق والجمع ودرء الغلط فوق ما في غيرها، ومما يعلم من هذه الجملة "الإيمان قول وعمل" أنه أصول أربعة قول القلب: وهو تصديقه، وقول اللسان، وعمل القلب، وعمل الجوارح، فهذه أصول أربعة عليها مدار الإيمان عند السلف.

ومما يعلم أن الإيمان وإن دلت الأدلة على أن أصله في القلب وهو قول القلب وعمله، فإن العمل أصل في الإيمان عند السلف، والمقصود هنا العمل المأمور به فعلاً من المباني الأربعة (الصلاة والزكاة والصوم والحج) وغيرها من الفرائض والواجبات فهذا الجنس وهو الأعمال الظاهرة أصل في صحة الإيمان باعتبار أن عدمه عدم للإيمان وعدم الجنس ليس حكمه حكم عدم الآحاد بإجماع الناس، فلو قيل إن الصلاة التي هي أفضل الأعمال المأمور بها وأوجبها في كفر تاركها المقر بوجوبها نزاع، وأن الإجماع ليس محفوظاً، ومن باب أولى ترك الزكاة أو الصوم أو الحج فهذه موارد نزاع عند أهل العلم، وأما ما دونها من الواجبات الظاهرة فهذا لا يقع به الكفر بالإجماع[1]، قيل: آحاد العمل المأمور به له مقام وحكم، ومقام ترك جنس العمل المباني الأربعة وغيرها مقام آخر فمن جمع ترك جنس العمل المأمور به و لم يقع له عمل واجب البتة، فهذا لا إيمان معه عند السلف، فإن هذا الإطباق لا يجامع التصديق والمحبة والانقياد وليس بين أهل السنة تردد أن من لم يقع له عمل القلب فليس بمؤمن مع قولهم أن أعمال القلوب تزيد وتنقص، فإن المقصود هنا مقام السقوط مطلقاً، وهذا المقام ليس هو من موارد الاشتباه فإن من عدم التصديق، أو عمل القلب فلم يكن في قلبه محبة لله وخوف ورجاء وأمثال ذلك من أصول أعمال القلوب، فهذا ليس بمؤمن بلا تردد بين أهل العلم، والمقصود هنا أن من ترك جنس العمل المأمور به مع قيام مقتضيه و لم يقم بواجب فيه فهذا لا يكون مؤمناً فإنَّ فرض إيمانه مبني على أن عنده إيماناً في القلب تصديقاً وعملاً ومن المتحقق أن القلب إذا تضمن التصديق وعمله لا بد أن يظهر ذلك على الجوارح

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٥١، ٦٤٤ـــ ٦٤٨).

بما هو من الشرائع الظاهرة، مع ثبوت القدرة والإمكان.

قال الإمام ابن تيمية: "فأصل الإيمان في القلب وهو قول القلب وعمله وهو إقرار بالتصديق والحب والانقياد، وما كان في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، وإذا لم يعمل بموجبه ومقتضاه دل على عدمه وضعفه، ولهذا كانت الأعمال الظاهرة من موجب إيمان القلب ومقتضاه وهي تصديق لما في القلب ودليل عليه وشاهد له. . ."[1]، وقال أيضاً: "ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة ولا يصوم من رمضان ولا يؤدي لله زكاة ولا يحج إلى بيته فهذا ممتنع ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح"[2].

وهذا هو المعروف في كلام السلف نقل حرب عن إسحاق بن إبراهيم قال: غلت المرجئة حتى صار من قولهم إن قوماً يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات وصوم رمضان والزكاة والحج وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره يرجى أمره إلى الله بعد إذ هو مقر، فهؤلاء الذين لا شك فيهم يعني أنهم مرجئة"[3]، وقال سفيان بن عيينة: "المرجئة سموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليسا سواء، لأن ركوب المحارم متعمداً من غير استحلال معصية وترك الفرائض من غير جهل ولا عذر كفر""[4].

وفي الجملة هذا مورد صار يغلط فيه بعض المتأخرين وفيه بسط ليس المقصود هنا ذكره، فإن المراد في هذا المقام ذكر قول السلف على وجه الإجمال.

---

(١) الفتاوى (٧/٦٤٤).

(٢) الفتاوى (٧/٦١١).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١/٢٣).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/٢٣).

المقام الثاني: ذكر مقالات الطوائف المخالفة وهم صنفان من حيث الجملة وعيدية ومرجئة، ومقالات هؤلاء مذكورة في الكتب المصنفة في السنة، وكتب المتكلمين والطوائف وكتب المقالات[1].

الصنف الأول الوعيدية: وهم طوائف أخصهم طائفتان ـ ومن انتحل مذهبهم فهو من التبع ـ الخوارج والمعتزلة، والتبع طوائف من الشيعة:

ـ مقالة الخوارج: الإيمان اسم لجميع الفرائض قولاً أو اعتقاداً أو عملاً، ولا يزيد ولا ينقص، بل من ترك فرضاً عدم الإيمان وصار كافراً[2]، وإلى أي كفر يضاف هذا محل نزاع بينهم، وذكر في مقالتهم أن النوافل ليست من الإيمان[3]، وابن حزم[4] والأيجي[5]، وغيرهما ذكروا أن مذهبهم إدخالها فيه والأظهر أنه مورد نزاع عندهم.

ـ مقالة المعتزلة: وهي مقاربة لقول الخوارج، وفي جمل كلام أئمة المعتزلة في هذا اختلاف جمعه الأشعري في المقالات، قال: "واختلفت المعتزلة في الإيمان ما هو على ستة أقاويل، فقال قائلون: الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها وأن المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وأن الكبائر على ضربين: منها ما هو كفر ومنها ما ليس بكفر، وإن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجل شبه الله بخلقه، ورجل جوّره في حكمه أو كذبه في خبره، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصاً

---

(١) انظر الإيمان لأبي عبيد (٥٣، ٧٩) [ضمن مجموعة رسائل في الإيمان]، الحجة لأبي نعيم (١/٤٠٣)، الإيمان لأبي يعلى (١٥٦ـ ١٦١)، الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/١٩٥)، المقالات للأشعري (١/٢١٣ـ ٢٢٣، ٣٢٩)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (٧٠٧)، قواعد العقائد للغزالي (٢٤٣)، المواقف للأيجي (٣٨٤ـ ٣٨٥)، أصول الدين للبغدادي (٢٤٧ـ ٢٥١)، شرح المقاصد للتفتازاني (٥/١٧٥ـ ٢٠٦)، لباب العقول للمكلاتي (٣٨٧)، الصحائف الإلهية للسمرقندي (٤٥٠)، الموجز لأبي عمار الإباضي (٢/٧٢ـ ٨٣) وغيرها.

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٢٣، ٢٤٠، ٢٥٧)، الموجز لأبي عمار الإباضي (٢/٧٣)، المواقف (٣٨٥)، أصول الدين للبغدادي (٢٤٩ـ ٢٥٠).

(٣) الموجز لأبي عمار الإباضي (٢/٧٣).

(٤) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

(٥) المواقف للأيجي (٣٨٥).

وتوفيقاً . . . وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها والإيمان على ضربين: إيمان بالله وإيمان لله، ولا يقال: إنه إيمان بالله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفراً بالله والإيمان لله يكون تركه كفراً ويكون تركه فسقاً ليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك إيمان لله فمن تركه على الاستحلال كفر ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

وقال عباد بن سليمان: الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالاً وفسقاً، ومنه ما يكون تركه صغيراً، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله.

وقال إبراهيم النظام: الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر ما جاء فيه الوعيد، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه وعيد كبير عند الله ويجوز ألاّ يكون فيه كبير، وإن لم يكن فيه كبير، فالإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه، وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد كبير فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا فأما عند الله سبحانه فاجتناب كل كبير.

وقال آخرون: الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله وهو ما يلزم به الاسم وما سوى ذلك فصغير مغفور باجتناب الكبائر، وكان محمد بن عبدالوهاب الجبائي يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه، فهي بعض إيمان لله، وهي أيضاً إيمان بالله، وأن الفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان وكان يزعم أن الأسماء على ضربين: منها أسماء اللغة، ومنها أسماء الدين، فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال تتقضى مع تقضي الأفعال، وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضي فعله وفي حالة فعله، فالفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضي فعله للإيمان، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين، وكان يزعم أن في اليهودي

إيماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة، وكانت المعتزلة بأسرها قبله إلا الأصم تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسميه منزلة بين منزلتين . . ."[1].

والمنقول عن أبي بكر الأصم قوله: "الإيمان جميع الطاعات، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير، لا كافر ولا منافق، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته" ذكره الأشعري عنه[2].

وفي الجملة فالمعتزلة تبرئ الفاسق من سائر الإيمان وليس عندهم في الأعيان إلا كافر أو فاسق أو مؤمن، ومن كان في واحد فليس هو في الثاني، وقد أجمعوا على أن من أدخله الله النار خلده فيها[3].

وما قاله الجبائي فهو إضافة لغوية لا معنى له في مقام الديانة، فإن معلقه اللغة عنده كما تقدم، ونقل عن عباد من المعتزلة أنه يقال للفاسق: آمن ولا يقال مؤمن.

ومقالات المعتزلة يمكن أن تحصل على وجهين في مذهبهم، قال في شرح الأصول: ". . . الكلام في حقيقة الإيمان، وجملة ذلك على أن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة"[4].

والمعتزلة لا تجعل الإيمان يزيد بفعل الطاعات وينقص بالكبائر والمعاصي، وما يتكلمون به من الزيادة هم وسائر الطوائف المخالفة للسلف ليس على هذا المعنى كما سيأتي بيانه[5]، وهذا القول في الإيمان الذي قالت به المعتزلة هو أحد قولي الشيعة الزيدية، فإن لهم قولين في الإيمان، فالمشهور عن جمهور متقدميهم أن الإيمان المعرفة

---

(١) المقالات للأشعري (١/٣٢٩ـ ٣٣٢).

(٢) المقالات (١/٣٣٢).

(٣) المقالات للأشعري (١/٣٣٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٧٠٧).

(٥) في المبحث الثاني من هذا الفصل.

والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وفعل ما فيه الوعيد كفر نعمة، وعلى هذا القول طائفة من متأخريهم، بل جعله الأشعري قول جمهورهم، والقول الثاني على قول المعتزلة وهذا قول طائفة من متأخريهم[1].

الصنف الثاني من أهل المقالات المخالفة لقول أهل السنة والحديث، مقالات المرجئة، وهم طوائف يجمعهم إخراج العمل عن مسمى الإيمان، وكثير من طوائفهم يزيدون عليه، وفي مقالاتهم اختلاف، وليسوا على مقام واحد في هذا الباب، وأهل المقالات ذكروا للمرجئة جملة من الطوائف في مسمى الإيمان، أبلغهم الأشعري إلى ثنتي عشرة فرقة[2]، وأجملهم عبدالقاهر البغدادي[3]، والشهرستاني في الملل والنحل إلى ست طوائف[4]، ومما يعلم أن الإرجاء لفظ فيه اشتراك[5]، والمقصود في هذا المقام ما تقدم تعيينه.

قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "ذكر اختلاف المرجئة، اختلافهم في الإيمان: اختلف المرجئة في الإيمان ما هو وهم ثنتا عشرة فرقة.

فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح.

---

(١) المقالات (١/١٤٩).

(٢) المقالات (١/٢١٣).

(٣) الفرق بين الفرق (٢٠٢ــ ٢٠٧).

(٤) الملل والنحل (١/١٣٩ــ ١٤٦).

(٥) الفرق بين الفرق (٢٠٢)، الملل والنحل (١/١٣٩).

والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل: "إن الله ثالث ثلاثة" ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر وذلك أن الله سبحانه أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر، وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله، وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأن ذلك يستحيل، ولكن لأن الرسول قال: ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله، وزعموا أن الصلاة ليست بعبادة لله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به وهو معرفته والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر، والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أن إبليس كان عارفاً بالله غير أنه كفر باستكباره على الله، وهذا قول قوم من أصحاب يونس السمري، وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمناً إلا بجميع الخلال التي ذكرناها قد يكون كافراً بترك خلة منها، و لم يكن يونس يقول هذا.

والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب أبي شمر ويونس يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الأنبياء، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء، فالإيمان الإقرار بهم والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان، ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال إيماناً ولا بعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال، فإذا اجتمعت سموها إيماناً لاجتماعها، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بلقاء ولا بعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض . . . وجعلوا ترك الخصال كلها وترك خصلة منها كفراً و لم يجعلوا الإيمان متبعضاً ولا محتملاً للزيادة والنقصان.

وحكي عن أبي شمر أنه قال: لا أقول في الفاسق الملي فاسق مطلق، دون أن أقيد فأقول: فاسق في كذا. وحكى محمد بن شبيب وعباد بن سليمان عن أبي شمر أنه كان يقول: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل، يعني قوله في القدر ما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مستخرجاً بالعقول مما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد، وكل ذلك إيمان والعلم به إيمان والشاك فيه كافر، والشاك في الشاك كافر أبداً، والمعرفة لا يقولون إنها إيمان ما لم تضم الإقرار، وإذا وقعا كانا جميعاً إيماناً.

والفرقة الخامسة من المرجئة من أصحاب أبي ثوبان يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسله، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان.

والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان، فمن جهل شيئاً من ذلك فقامت به عليه حجة أو عرفه ولم يقر به كفر، ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكينا عن أبي شمر، وزعموا أن الخصال التي هي إيمان إذا وقعت فكل خصلة منها طاعة، فإن فعلت خصلة منها ولم تفعل الأخرى لم تكن طاعة، كالمعرفة بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعة لأن الله عزّ وجل أمرنا بالإيمان جملة أمراً واحداً ومن لم يفعل ما أمر به لم يطع، وزعموا أن ترك كل خصلة من ذلك معصية، وأن الإنسان لا يكفر بترك خصلة واحدة، وأن الناس يتفاضلون في إيمانهم ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض، وأن الإيمان يزيد وينقص[1]، وأن من كان مؤمناً لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر، وهذا قول الحسين بن محمد النجار وأصحابه.

والفرقة السابعة من المرجئة الغيلانية أصحاب غيلان، ويزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية، والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان

---

(١) هكذا في المقالات للأشعري، وفي نقل ابن تيمية هذا النص من المقالات جاء على وجه (يزيد ولا ينقص) لفتاوى (٧/٥٤٦)، وهذا هو المناسب لمذهبه.

وذكر محمد بن شبيب عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها إيمان إذا انفردت، ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأنهم خالفوا في العلم فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عند الله اكتساباً، وزعموا أنه من الإيمان إذا كان الذي جاء من عند الله منصوصاً بإجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية، والجهمية والغيلانية والنجارية ينكرون أن يكون في الكفار إيمان وأن يقال: إن فيهم بعض إيمان إذا كان الإيمان لا يتبعض عندهم وذكر زرقان عن غيلان أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق، وأن المعرفة بالله فعل الله، وليست من الإيمان في قليل ولا كثير، واعتل بأن الإيمان في اللغة هو التصديق.

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب محمد بن شبيب يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله ﷺ من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع، وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر وذلك أنه إيمان واستخراج ليس بود على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله لا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم ﷺ ونصوا عليه . . .

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير . . . ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه، فأما غسان وأكثر أصحاب أبي حنيفة فإنهم يحكون عن إسلامهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه وأنه لا يزيد ولا ينقص.

والفرقة العاشرة من المرجئة من أصحاب أبي معاذ التومني يزعمون أن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك، أو ترك خصلة منها كان كافراً

فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له: إنه فسق ولا يسمى بالفسق، ولا يقال فاسق وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله، وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود، وإن تركها غير مستحل لتركها متشاغلاً مسوفاً يقول: الساعة أصلي وإذا فرغت من لهوي ومن عملي فليس بكافر إذا كان عزمه أن يصلي يوماً من الأيام ووقتاً من الأوقات، ولكن نفسقه وكان أبو معاذ يزعم أن من قتل نبياً أو لطمه كفر، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله عزّ وجل ولا وليّ له.

والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي، يقولون: إن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً. . .

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة: الكرامية أصحاب محمد بن كرام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان . . . "[1].

وهذا الذي ذكره أبو الحسن الأشعري هو أجمع ما ذكره المصنفون في ذكر المقالات، وقد نقله عنه كثير من أهل الكلام والنظار ممن صنف في المقالات، ونقله عنه ابن تيمية في إبانة مقالات المرجئة[2]، وهذه الجمل التي ذكرها الأشعري في مقالات

(١) المقالات (١/٢١٣ــ ٢٢٣).

(٢) الفتاوى (٧/٥٤٣ــ ٥٤٨).

المرجئة ويقع كثير منها في نقل عبدالقاهر البغدادي[1] وأبي الفتح الشهرستاني صاحب الملل والنحل[2] وغيرهم، من محصلها أن جمهور المرجئة تدخل ما هو من أعمال القلوب في مسمى الإيمان و لم يخالف في ذلك إلا ما يحكى عن غاليتهم، قال الإمام ابن تيمية: "جماهير المرجئة على أن عمل القلب داخل في الإيمان كما نقله أهل المقالات عنهم منهم الأشعري . . . فهذه الأقوال التي ذكرها الأشعري عن المرجئة يتضمن أكثرها أنه لا بد في الإيمان من بعض أعمال القلوب عندهم وإنما نازع في ذلك فرقة يسيرة كجهم والصالحي"[3].

ومن الجمل الجامعة أن الإيمان عند طوائف المرجئة واحد من حيث هو، ومن أطلق منهم حرف الزيادة فله مورد مقصور كما يقع مثله في أحرف المعتزلة كما سيأتي ذكره[4]، ومن الجمل الجامعة أن سائر طوائف المرجئة تخرج الأعمال الظاهرة عن مسمى الإيمان، ومما يعلم أن طوائف المرجئة التي ذكرها الأشعري، في مقالاتها تباعد بين كثير من طوائفها، فمن فرق المرجئة المرجئة الغالية كجهم بن صفوان وأمثاله وهؤلاء مقالتهم مخالفة لصريح دين المسلمين، وممن يضاف للمرجئة طائفة من الفقهاء وهو المعروف عن حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهم من فقهاء الكوفة، فهذا القول قائلوه من أهل الديانة والعلم والإمامة وفيه مورد اشتباه، قال أبو عبيد القاسم ابن سلام في الإيمان: "اعلم رحمك الله أن أهل العلم والعناية بالدين افترقوا في هذا الأمر على فرقتين: فقالت إحداهما: الإيمان الإخلاص لله بالقلوب وشهادة الألسنة وعمل الجوارح، وقالت الفرقة الأخرى: بل الإيمان بالقلوب والألسنة فأما الأعمال فإنما هي تقوى وبر وليست من الإيمان، وإنا نظرنا في اختلاف الطائفتين فوجدنا الكتاب والسنة يصدقان الطائفة التي جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً وينفيان ما قالت الأخرى . . (ثم قال) قال أبو عبيد: قد ذكرنا ما كان من مفارقة القوم إيانا في أن

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٠٢ـــ ٢٠٧).

(٢) الملل والنحل (١/١٣٩ـــ ١٤٦).

(٣) الفتاوى (٧/٥٤٣، ٥٤٨).

(٤) في المبحث الثاني من هذا الفصل.

العمل من الإيمان على أنهم وإن كانوا لنا مفارقين، فإنهم ذهبوا إلى مذهب قد يقع الغلط في مثله، ثم حدثت فرقة ثالثة شذت عن الطائفتين جميعاً ليست من أهل العلم ولا الدين فقالوا: الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنفية لمعارضة لكلام الله ورسوله ﷺ بالرد والتكذيب . . ."[1].

وفي الجملة فالمرجئة في الإيمان على أربع مقالات من حيث الجمع:

المقالة الأولى: من يجعل الإيمان معرفة القلب، ولا تدخل أعمال القلوب فيه، وهذا القول يحكى عن جهم بن صفوان الترمذي على ذكره الأشعري، وهو مذهب متعذر التحقيق ولا يمكن تعليق الإسلام به، فإنه يستلزم صحة إيمان كل من عرف حتى ممن كفر، ولهذا قال أبو محمد بن حزم: "اختلف الناس في ماهية الإيمان، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما . . "[2].

وهذا الذي ذكره ابن حزم فيه أخذ بلازم المذهب، ولازم المذهب ليس مذهباً يقال عند جماهير أهل الأصول والكلام والنظر، وأبو محمد ممن يتابع الجماهير في هذا ولم يخالف فيه إلا من شذ من المتكلمة، لكنه لا يحقق هذه الطريقة في كثير من نقله لمقالات الناس، والمقصود أن هذا المذهب المضاف إلى الجهم بن صفوان فيه تعذر وأخلق إبانة لحقيقة القول ما ذكره الإمام ابن تيمية قال: "قول الجهم بن صفوان ومن اتبعه، حيث ظنوا أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله ويعادي أولياء الله ويوالي أعداء الله ويقتل الأنبياء ويهدم المساجد ويهين المصحف ويكرم الكفار غاية الكرامة ويهين المؤمنين غاية الإهانة، قالوا: وهذه كلها

---

(١) الإيمان لأبي عبيد ضمن مجموعة رسائل في الإيمان (٥٣، ٥٤، ٧٩).

(٢) الفصل (٣/٢٢٧).

معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار، لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به وبخلاف ما شهد به الشهود، فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذب في الآخرة، قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه، فالكفر عندهم شيء واحد وهو الجهل، والإيمان شيء واحد وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، فإنهم متنازعون هل تصديق القلب شيء غير العلم أو هو هو.

وهذا القول مع أنه أفسد قول قيل في الإيمان فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام المرجئة، وقد كفر السلف كوكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وأبي عبيد وغيرهم من يقول بهذا القول، وقالوا: إبليس كافر بنص القرآن وإنما كفر باستكباره وامتناعه عن السجود لآدم لا لكونه كذب خبراً، وكذلك فرعون وقومه، قال الله تعالى فيهم: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا﴾[١] . . ."[٢].

وفي الجملة فهذا القول الذي فيه قصر الإيمان على معرفة القلب وعلمه دون محبته وخضوعه وأمثال ذلك، قول يحكى عن غالية المرجئة وأخص من يضاف إليه جهم بن صفوان، وجماهيرُ المرجئة حتى من أطلق منهم أن الإيمان التصديق بالقلب على خلافه فإنهم يجعلون ما هو من أعمال القلوب داخلاً في الإيمان، فلا يكون الإيمان محض العلم ومن هنا يتحقق كفر جمهور الكفار.

المقالة الثانية: من يقول الإيمان تصديق القلب ثم يجعلون ما هو من أعمال القلوب داخلاً فيه، فيقولون: التصديق معرفة القلب ومحبته وترك الاستكبار، وهذا الذي نقله الأشعري عن كثير من طوائف المرجئة، بل هو قول جمهور متقدمي نظارهم، وهذا القول فيه شبه من القول المضاف إلى جهم بن صفوان، ولكنه يفارقه في أعمال القلوب، وهؤلاء لا يجعلون سائر أعمال القلوب داخلة في مسمى الإيمان، بل هذا

---

(١) سورة النمل: آية ١٤.

(٢) الفتاوى (٧/١٨٨ـ ١٨٩).

مورد مقصور في الجملة على ما تصح به المعرفة وتقع، وأبو الحسين الصالحي وأمثاله على هذا المذهب.

وأبو الحسن الأشعري في أشهر قوليه وهو الذي عليه جماهير أصحابه يقول: الإيمان تصديق القلب كما نص على ذلك في اللمع[1]، والموجز[2]، ونسبه إليه جماعة من المتكلمين والنظار من أصحابه وغيرهم كعبدالقاهر البغدادي من كبار الأشعرية[3] وأبي محمد ابن حزم[4]، والإمام ابن تيمية[5]، وهذا القول فيه شبه بقول جهم بن صفوان، ولهذا جعل ابن حزم مقالة جهم والأشعري في الإيمان واحدة كما تقدم[6] وإن كان ابن حزم لم يحقق هذا المقام، فإنه يبالغ في التسوية بين القولين، وإبانتهما بما هو من اللوازم وليس من أصل المقالة.

والإمام ابن تيمية يقول: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان . . . واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك"[7].

والمقصود أنه يترع إلى هذه المقالة وإلا فالأظهر في مذهب الأشعري المشهور عنه أنه على قول أبي الحسين الصالحي، وأبو الحسن فرّق في المقالات بين مقالة جهم والصالحي، فإنه يقول: "اختلف المرجئة في الإيمان ما هو وهم اثنتا عشرة فرقة: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان. وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة

(١) اللمع للأشعري (١٥٤).

(٢) نقله ابن تيمية في الفتاوى عن الموجز (٥٠٩/٧).

(٣) أصول الدين (٢٤٨).

(٤) الفصل (٢٢٧/٣).

(٥) (٥٠٩/٧).

(٦) انظر الفصل (٢٢٧/٣).

(٧) الفتاوى (١٢٠/٧).

ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده . . . والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر الجهل به فقط . . . وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله . . ." [(١)].

فالأشعري ينسج على هذه الطريقة التي ذكرها الصالحي وأمثاله من المرجئة، وأما قول جهم المحكي عنه فهو مقارب من حيث الجملة أن الإيمان المعرفة، أو التصديق بالقلب لكنه مختلف من وجه آخر هو من أخص موارد التحقيق في الإيمان، وهؤلاء يجعلون المحبة والخضوع لازمة للعلم ويكون عدم الإيمان بعدم العلم، وهم لا يجعلون وقوعه بدون لازمه، ولهذا كان بين جهم بن صفوان والصالحي وأبي الحسن الأشعري اتفاق من جهة ما يقع به الكفر، قال الإمام ابن تيمية: "حذاق هؤلاء كجهم والصالحي وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر على أنه لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بزوال العلم من قلبه"[(٢)]، والأشعري في إطلاقه تردد، قال أبو المعالي من أئمة أصحابه: "باب في ذكر الأسماء والأحكام، اعلم أن عرضنا في هذا الباب يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، قال: وهذا مما تباينت فيه مذاهب الإسلاميين . . . وأما مذاهب أصحابنا، فصار أهل التحقيق من أصحاب الحديث والنظار منهم إلى أن الإيمان هو التصديق، وبه قال شيخنا أبو الحسن رحمة الله عليه، واختلف رأيه في معنى التصديق وقال مرة: المعرفة بوجوده وقدمه وإلهيته، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح أن يوجب بدونها وهذا مقتضاه . ." [(٣)].

وهذا التردد في مذهب الأشعري مشهور في كلامه وكلام أصحابه وغيرهم فإن الأشعري يظهر في بعض الموارد قول أهل الحديث أنه قول وعمل، ولهذا لما ذكر في المقالات مقالات المرجئة ما انتحل واحداً منها، ولما ذكر جملة قول أهل السنة والحديث قال: "ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . . . ثم قال: وبكل ما ذكرناه

---

(١) المقالات (١/٢١٣ـــ ٢١٤).

(٢) الفتاوى (٧/١٤٥).

(٣) عن الفتاوى لابن تيمية (٧/١٤٥).

نقول وإليه نذهب . . ."[1]، وكتاب المقالات كأنه من آخر كتب الأشعري بما فيه من تعيين المقالات وما يقدمه من المقالات وينتحله، خلاف ما يقع له في اللمع والموجز وإن كان ما ذكره فيهما هو المقدم عند جمهور أصحابه على ما اختاره في المقالات والإبانة.

والمقصود أن هذا القول المعروف عن أهل الحديث نص الأشعري على أخذه بـه وقد نسبه إليه طائفة من أصحابه وغيرهم كالبغدادي[2]، وهو اختيار طائفة من أصحابه كما ذكره أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد[3]، وابن تيمية أضافه إلى طائفة مـن متقدمي أصحابه[4]، ومع ذلك فأهل هذا القول من المتكلمة فيهم مـن يظـهر قـول السلف هذا ويتأوله[5].

وفي الجملة فأبو الحسن صرح في الموجز أنه يختار قول الصالحي، قال الإمام ابـن تيمية بعد أن نقل عن الأشعري مقالة الصالحي في المقالات: "وقد ذكر الأشـعري في كتابه الموجز قول الصالحي هذا وغيره، ثم قال: والـذي أختـاره في الأسمـاء قـول الصالحي وفي الخصوص والعموم إني لا أقطع بظاهر الخبر علـى العمـوم، ولا علـى الخصوص إذا كان يحتمل في اللغة أن يكون خاصاً ويحتمل أن يكون عاماً، وأقف علـى ذلك ولا أقطع على عموم ولا على خصوص إلا بتوقيف أو إجماع"[6].

وهذا حقيقته أن الأشعري يجعل ما هو من أعمال القلوب من الإيمان فإنه نصـر قول الصالحي، وقول الصالحي عنده في المقالات أن الإيمان معرفة القلـب وأن معرفـة القلب هي المحبة والخضوع لله، وسواء صح ما ذكره الأشعري عـن الصـالحي أو أن الصالحي كجهم بن صفوان يجعل الإيمان معرفة القلب، وأن المحبة والخضوع ليست مـن المعرفة والإيمان مما محصله أن أعمال القلوب ليس فيها ما هو من الإيمان، فإنـه يحقـق

---

(١) المقالات (١/٣٤٥ـ ٣٥٠).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) نقلاً عن الفتاوى لابن تيمية (٧/١٤٤).

(٤) الفتاوى (٧/٥٠٩).

(٥) النبوات لابن تيمية (٢٢٥).

(٦) الفتاوى (٧/٥٤٤).

مذهب الأشعري نفسه أن من أعمال القلوب ما هو من الإيمان سواء قيل إنه مع المعرفة أو هو منها.

وموجب هذا أن الإمام ابن تيمية مع وقوعه على تفريق الأشعري بين مقالة جهم والصالحي، يقول بعد نقله مقالات الأشعري في طوائف المرجئة: "فهذه الأقوال التي ذكرها الأشعري عن المرجئة يتضمن أكثرها أنه لا بد في الإيمان من بعض أعمال القلوب عندهم، وإنما نازع في ذلك فرق يسيرة كجهم والصالحي"[(١)]، وهذا مشكل فإن الأشعري صرح بأن الجهم يحكى عنه أن الإيمان المعرفة، والمحبة والخضوع ليست منه، والصالحي يقول: الإيمان المعرفة ويفسرها بالمحبة والخضوع، وهذه من مقامات أعمال القلوب فعليه يكون الصالحي يدخل بعض أعمال القلوب في الإيمان سواء جعله مع المعرفة أو هو بعضها أو لازم لها، والإمام ابن تيمية تحصل له بنقل الأشعري أن أكثر المرجئة تدخل بعض أعمال القلوب في الإيمان مع أنهم يطلقون من جنس إطلاق أبي الحسين الصالحي، ثم يفسرون الإطلاق بما ليس هو من مورده، بل هو من مقتضاه ولازمه.

والمتحقق في مذهب جهم والصالحي أن الكفر هو الجهل وعدم المعرفة ولا يقع الكفر مع المعرفة، وهذا لا يقتضي اتحاد قولهما في ماهية المعرفة، وفي الجملة فهذا حرف مشكل في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية إلا أن يكون مقصوده: أن الصالحي لم يعين ما هو من أعمال القلوب بغيرها، لكن مثل هذا نزاع لفظي، وقد احتمل شيخ الإسلام كلاماً كثيراً من طوائف المرجئة بما أضافه إليهم على هذا النسج.

ومحصل المقام أن الأشعري في أشهر قوليه يقول: الإيمان تصديق القلب، وهذا الذي عليه جمهور أصحابه، وقد نسبه لجمهور الأشعرية غير واحد منهم كالإيجي في المواقف[(٢)]، والبيجوري في شرح الجوهرة[(٣)]، وغيرهما ونص عليه ابن تيمية[(٤)]، وهو

---

(١) الفتاوى (٥٤٨/٧).

(٢) المواقف (٣٨٤).

(٣) شرح الجوهرة (٤٢).

(٤) الفتاوى (١٩٥/٧).

الذي نصره أئمة الأشعرية في كتبهم التي صنفوها في أصول الدين كالقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني في التمهيد[1]، وأبي المعالي في الإرشاد[2]، والبغدادي في أصول الدين[3]، والأيجي في المواقف[4]، ونصره المكلاتي في لباب العقول[5]، وأمثالهم من كبار أعيانهم، وكذلك اللقاني في جوهرته[6]، والبيجوري في شرحه[7]، وغيرهم.

كما نسبه إلى الأشعرية القاضي عبدالجبار من المعتزلة[8]، وأبو محمد ابن حزم في الفصل[9]، وأبو يعلى من أصحاب أحمد[10] وغيرهم، وقد ذكر غير واحد من الأشعرية أن المراد بالتصديق: التصديق فيما جاء به الرسول ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا، وممن نص عليه أبو المعالي صاحب الإرشاد[11]، والأيجي في المواقف[12]، والبيجوري[13] وغيرهم.

وهذا القول الذي عليه الأشعري في أشهر قوليه وجمهور أصحابه هو من مقالات المرجئة المغلظة عند السلف على تردد في بعض تفاصيله، وهو من جنس مقالة جهم والصالحي وأمثالهما من غلاة المرجئة، والأشعري وإن كان رام نصرة قول أهل السنة والحديث إلا أنه عظم هذا القول في كثير من كتبه، وهو المعتبر في مذهبه عند

---

(١) التمهيد (٣٨٨).

(٢) الإرشاد (٣٣٣ـ ٣٣٥).

(٣) أصول الدين (٢٤٧ـ ٢٤٨).

(٤) المواقف (٣٨٤).

(٥) لباب العقول (٣٨٧ـ ٣٨٩).

(٦) الجوهرة مع شرحها (٤٢).

(٧) شرح الجوهرة (٤٢ـ ٤٣).

(٨) شرح الأصول الخمسة (٧٠٩).

(٩) الفصل (٣/٢٢٧).

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (١٥٨ـ ١٥٩).

(١١) الإرشاد (٣٣٤).

(١٢) المواقف (٣٨٤).

(١٣) شرح الجوهرة (٤٣).

جمهور أصحابه وغيرهم، ولما كان الأشعري يعظم قول أهل السنة والحديث انتصر في مسألة الاستثناء في الإيمان للمأثور عن السلف، وتبعه على ذلك جمهور أصحابه والإيمان المطلق عنده: ما يوافي العبد به ربه، وعن هذا صار يقع له القول بالاستثناء في الإيمان[1]، ولما صار الأشعري ينصر ما يعرفه عن السلف في الاستثناء تعارض مع ما يختاره من مقالات المرجئة في مسمى الإيمان، فصار يحصل الاستثناء بهذا الوجه، الذي ليس هو من تحصيل السلف لهذا المقام، بل تحصيلهم وقع بما خالفوا به المرجئة وسائر الطوائف أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

قال الإمام ابن تيمية: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ولا يخلدون في النار، وتقبل فيهم الشفاعة ونحو ذلك، وهو دائماً ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيراً بمآخذهم فينصره على ما يراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء، كما فعل في مسألة الإيمان، ونصر فيها قول جهم مع نصره الاستثناء، ولهذا خالفه كثير من أصحابه في الاستثناء . . . واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك، ومن لم يقف إلا على كتب الكلام ولم يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب، فيظن أن ما ذكروه هو قول أهل السنة، وهو قول لم يقلد أحد من أئمة السنة بل قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن، وهو عندهم شر من قول المرجئة . . ."[2].

وكثير من أصحاب أبي الحسن يعرفون مخالفة مقالاتهم لمذهب السلف وأهل الحديث، قال الإيجي في المواقف: "وهو عندنا . . . التصديق . . . وقال السلف

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (١٢٠/٧، ١٤٣)، النبوات (٢٢٥).

(٢) الفتاوى (١٢٠/٧).

وأصحاب الأثر: إنه مجموع الثلاثة فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. . ."[1]، ومثل هذا المقام اضطرب فيه قول طائفة من الأشعرية، فإن قول أهل الحديث مشهور في هذا الباب وجمهور هؤلاء يعرفونه مجملاً، فصار حذاق هؤلاء إلى إقراره وتأويله، وطائفة منهم يصرحون بتركه، ومثل هذا خلاف طريقة حذاقهم وعبدالقاهر البغدادي في أصول الدين نسب ذلك (أنه قول وعمل) إلى جمهور أهل الحديث[2]، وكذا المكلاتي في لباب العقول، حيث نص على قول السلف ووصفه بأنه مذهب أهل الحديث[3].

والمقصود أن استفاضة مخالفة قول الأشعرية لمقالة السلف وأهل الحديث أمر شائع في الطوائف من أهل السنة والحديث والأشعرية والمعتزلة وغيرهم، وهذا المقام من صريح ما أعرض كثير من كبار الأشعرية فيه عن مذهب السلف، وأعرضوا عنه إلى أقوال يعلم بالتواتر إنكار السلف لها وذمهم لمنتحليها، فإن الغالب على أئمة الأشعرية أنهم لا يذكرون قول السلف في موارد النزاع في أصول الدين، أو يذكرونه على غير وجه الصواب بما هو من جنس مقالتهم أو لا يعارضها، فيمكن عند أرباب هذا النظر هذا وهذا لما عرفوا عن إمامهم أبي الحسن من تعظيم مذهب أهل الحديث وتصويبه له في الجمل الكبار وذمه للبدع التي خالفت السلف.

والأشعري مع هذا وقع من جنس ما وقع فيه كثير من أصحابه فهو لا يعرف قول السلف في كثير من الموارد، ويقع له غلط عليهم فيما يذكره من المقالات المضافة إلى السلف عنده، وهو ليس من مقالاتهم في نفس الأمر، مما يقع له به دفع ما تضيفه المعتزلة وأمثالها إلى السلف والأئمة كالقول بالجسم وأمثال ذلك، ويقع له إطلاق قول السلف وتأويله بما يناسبه من المقالات، وليس له معاندة محفوظة لما هو من مقالات السلف التي يعرفها، وإن كان يخالفها بالتأويل، أو لا يعرفها، أو يقولها على غير وجهها ويتركها

---

(١) المواقف (٣٨٤ــ ٣٨٩).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) لباب العقول (٣٨٧ــ ٣٨٩).

فهذا مقام آخر، والأشعري في تقرير الألفاظ في موارد النزاع يقع له تحقيق ومقام فاضل يقارب فيه أهل الحديث، لكنه في المعاني ينزع في الجملة إلى أصوله الكلامية التي عرفها فوق معرفته للسنة والأثر ومقالات السلف.

وطائفة من حذاق أصحاب أبي الحسن الأشعري عرفوا حقيقة مذهبه المشهور عنه في الإيمان، وأنه من مقالات المرجئة المغلظة فصاروا يذهبون إلى المعروف في مذهب السلف الذي حكاه عنهم الأشعري وغيره[1]، ومن الأشعرية من اتخذ في الإيمان قولاً مقارباً لقول مرجئة الفقهاء وهو دون ما في مقالة أبي الحسن المشهورة عنه، وهو أقرب مقالات المرجئة إلى المعروف في مذهب أهل السنة والحديث[2].

المقالة الثالثة: مقالة محمد بن كرام السجستاني وأصحابه حيث زعموا: أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وهذا هو الذي حكاه عنهم أهل المقالات ومن يذكر أقوال الناس في هذا المقام كأبي الحسن الأشعري في المقالات[3]، وعبدالقاهر البغدادي في الفرق بين الفرق[4]، وأبي الفتح الشهرستاني في الملل والنحل[5]، وأبي محمد بن حزم في الفصل[6] وابن تيمية[7]، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة[8]، والأيجي في المواقف[9] والتفتازاني في شرح المقاصد[10]، وأبي يعلى الحنبلي[11] وغيرهم.

وهذه الجملة معروفة عند أرباب المقالات ومن يذكر مذاهب الناس في الإيمان عن الكرامية، ثم يختلف هؤلاء في حقيقة قول محمد بن كرام، فأبو محمد ابن حزم

---

(١) الفتاوى (١٤٣/٧ـ ١٤٤، ٥٠٩).

(٢) انظر شرح الجوهرة للبيجوري (٤٦).

(٣) المقالات (٢٢٣/١).

(٤) الفرق بين الفرق (٢٢٣).

(٥) الملل والنحل (١١٣/١).

(٦) الفصل (٢٢٧/٣).

(٧) الفتاوى (١٤١/٧، ١٨٨، ١٨٩).

(٨) شرح الأصول الخمسة (٧٠٨).

(٩) المواقف (٣٨٤).

(١٠) شرح المقاصد (١٧٧/٥).

(١١) الإيمان لأبي يعلى (١٦١).

وعبدالقاهر البغدادي يزيدان في ذكر مقالة محمد بن كرام وأصحابه بما ليس هو من مذهبه عند التحقيق، قال ابن حزم: "وذهب قوم إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني وأصحابه"[1]، وقال عبدالقاهر البغدادي: "ثم إن الكرامية خاضوا في باب الإيمان فزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد إذا أقر به بعد ردته، وزعموا أيضاً أنه هو الإقرار السابق في الذر الأول في طلب النبي عليه السلام، وهو قولهم: بلى، وزعموا أيضاً أن ذلك القول باق أبداً لا يزول إلا بالردة، وزعموا أيضاً أن المقر بالشهادتين مؤمن حقاً، وإن اعتقد الكفر بالرسالة وزعموا أيضاً أن المنافقين الذين أنزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقاً وأن إيمانهم كان كإيمان الأنبياء والملائكة"[2].

وفي هذه الأحرف التي قالها أبو محمد ابن حزم، وعبدالقاهر البغدادي ما ليس هو من مذهب محمد بن كرام، ومثل هذا يستعمل على طريقة اللوازم وهي طريقة ليست محققة، وأبو محمد ابن حزم يأخذ الناس بلوازم أقوالهم في كثير من الموارد فيجعل اللازم مذهباً لما انتحله من الطريقة الظاهرية، مع ما له من سعة الفقه والنظر، وإبطاله نقل اللازم مذهباً في تقريره لأصول النظر، وعبدالقاهر البغدادي في كتبه زيادة كثيرة في حكاية مذاهب المخالفين وهذا يقع في جمهور كتب المتكلمة وأصناف المخالفين لأهل السنة والحديث من المعتزلة والأشعرية والماتريدية فيما صنفوه في المقالات والاختلاف أو فيما يحكونه في كتب أصول الدين عندهم ويقع فوق ذلك في مصنفات الشيعة والمتفلسفة ومنحرفة الصوفية فيما يحكونه من مذهب أهل السنة والحديث على الألقاب التي يستعملونها لهم، ويقع من ذلك فيما يحكونه من مقالات مخالفيهم من الطوائف، وقد ذكر متأخرو المعتزلة من الشناعات على الأشعرية ما ليس هو من مقالاتهم المعروفة، ويقع في كلام بعض الأشعرية من الشناعات المضافة للمعتزلة ما ليس هو من مقالاتهم المعروفة، وفي الجملة فهذا شائع في هذه الكتب والمصنفات، وإن كان

---

(١) الفصل (٣/٢٢٧).

(٢) الفرق بين الفرق (٢٢٣)، وانظر أصول الدين له (٢٥٠).

بعض ما يكون من الزيادة في بعض المقالات يكون قولاً لنوع من أهل هذه الطائفة ولا يكون قول جمهورهم والمعروف عنهم، ومنه ما لا يكون لهم أصلاً، وهذا مورد له بسط تقدم شيء منه.

والمقصود أن ما ذكره عبدالقاهر البغدادي وأبو محمد ابن حزم فيه غلط على محمد ابن كرام وأصحابه والمحقق من قوله: أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وذكر الأشعري وغيره عنه: أن المنافق مؤمن[1]، لكنهم يقولون: إن هذا الإيمان لا ينفعه في الآخرة والمنافق عندهم ليس من أهل الجنة.

قال الإمام ابن تيمية: "فالمؤمن المستحق للجنة لا بد أن يكون مؤمناً في الباطن باتفاق جميع أهل القبلة حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمناً ويقولون: الإيمان هو الكلمة يقولون: إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن، وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة وهو غلط عليهم، وإنما نازعوا في الاسم لا في الحكم بسبب شبهة المرجئة في أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل"[2].

ولشيخ الإسلام موازنة في الحكم بين قول هؤلاء وجهم والصالحي وأمثالهما قال: "والمقصود هنا أن عامة فرق الأمة تدخل ما هو من أعمال القلوب حتى عامة فرق المرجئة تقول بذلك، وأما المعتزلة والخوارج وأهل السنة وأصحاب الحديث فقولهم في ذلك معروف وإنما نازع في ذلك من اتبع جهم بن صفوان من المرجئة، وهذا القول شاذ، كما أن قول الكرامية الذين يقولون هو مجرد قول اللسان شاذ أيضاً، وهذا أيضاً مما ينبغي الاعتناء به، فإن كثيراً ممن تكلم في مسألة الإيمان هل تدخل فيه الأعمال؟ وهل هو قول وعمل؟ يظن أن النزاع إنما هو في أعمال الجوارح، وأن المراد بالقول قول اللسان، وهذا غلط بل القول المجرد عن اعتقاد الإيمان ليس إيماناً باتفاق المسلمين، فليس مجرد التصديق بالباطن هو الإيمان عند عامة المسلمين إلا من شذ من أتباع جهم والصالحي وفي قولهم من السفسطة العقلية والمخالفة في الأحكام الدينية أعظم مما في

(١) المقالات للأشعري (١/٢٢٣)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٦).

(٢) الفتاوى (٧/٢١٥ـ ٢١٦)، وانظر (٧/١٤١).

قول ابن كرام، إلا من شذ من أتباع ابن كرام، وكذلك تصديق القلب الذي ليس معه حب لله ولا تعظيم، بل فيه بغض وعداوة لله ورسله ليس بإيمان باتفاق المسلمين، وقول ابن كرام فيه مخالفة في الاسم دون الحكم، فإنه وإن سمى المنافقين مؤمنين يقول: إنهم مخلدون في النار فيخالف الجماعة في الاسم دون الحكم، وأتباع جهم يخالفون في الاسم والحكم جميعاً"(١).

المقالة الرابعة: مقالة من يقول: الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان والأعمال الظاهرة ليست من الإيمان، بل هي شرائع الإيمان أو ثمرة الإيمان ولا تسمى به بل تسمى براً وتقوى وطاعة وقربة.

وهذا قول جماعة من أهل الفقه والعبادة من الكوفيين ممن عرفوا بالسنة والجماعة، لكنهم خالفوا سلفهم وأحدثوا هذه المقالة، وصارت هذه المقالة التي قالوها يضافون بها للمرجئة في كتب المقالات، وصار من الناس من يقول: هذا قول مرجئة الفقهاء(٢).

وأول من أظهر هذه المقالة من الفقهاء إمام له علم وفضل وديانة وكان من كبار فقهاء الكوفة ممن أخذ عن إبراهيم النخعي وأمثاله، وهو حماد بن أبي سليمان وهو في عامة أمره على طريقة السلف، لكنه تقحم بهذه المقالة وخالف سلفه، ولم يكن هذا القول قول جمهور فقهاء الكوفة، بل سائر أئمة الكوفة وفقهائها قبله كانوا يجعلون الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، ويقولون: الإيمان قول وعمل، وكذلك كثير من أئمة الكوفة بعده على قول السلف المعروف، ومن يجعل هذا قول فقهاء الكوفة أو مذهباً لعامة الكوفيين فقد غلط، وقد ذكر أبو عبيد(٣)، وأحمد بن حنبل(٤)، ومحمد بن

---

(١) الفتاوى (٥٥٠/٧).

(٢) الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣)، الفتاوى لابن تيمية (١٩٤/٧، ١٩٥، ٣٩٤).

(٣) رواه عنه ابن بطة في الإبانة (٨١٤/٢ـ ٨٢٦)، وتقدم نقلاً مفصلاً.

(٤) كتاب الإيمان للإمام أحمد، مخطوط لوحة (٩٤ـ ١٠٠).

إسماعيل البخاري[1]، وغيرهم من الكبار عن أعيان أئمة الكوفة قبل حماد بن أبي سليمان وبعده ممن يقول: الإيمان قول وعمل.

قال الإمام ابن تيمية: "وأنكر حماد بن أبي سليمان ومن اتبعه تفاضل الإيمان ودخول الأعمال فيه والاستثناء فيه وهؤلاء من مرجئة الفقهاء، وأما إبراهيم النخعي إمام أهل الكوفة شيخ حماد بن أبي سليمان وأمثاله ومن قبله من أصحاب ابن مسعود كعلقمة والأسود فكانوا من أشد الناس مخالفة للمرجئة، وكانوا يستثنون في الإيمان لكن حماد بن أبي سليمان خالف سلفه واتبعه من اتبعه ودخل في هذا طوائف من أهل الكوفة ومن بعدهم"[2].

وقد اشتهر هذا القول بتقلد أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه له، وإضافته إلى أبي حنيفة مشهورة في كتب المقالات، كالمقالات لأبي الحسن الأشعري[3]، والفصل لأبي محمد بن حزم[4]، وأضافه إليه طائفة من أهل العلم من الحنفية كابن أبي العز[5] وغيرهم كأبي عمر ابن عبدالبر من أصحاب مالك[6]، وجماعة من أهل الكلام[7]، وهو ظاهر طريقة الإمام ابن تيمية فإنه وإن كان في أكثر الموارد لا يخصه بالذكر، بل يذكره قولاً لحماد بن أبي سليمان وطائفة من الفقهاء، لكنه في بعض الموارد من كلامه يذكره إليه ومن ذلك قوله: "وابن كلاب والحسين بن فضل البجلي ونحوهما يقولون: هو التصديق والقول جميعاً موافقة لمن قال من فقهاء الكوفيين كحماد بن أبي سليمان ومن اتبعه مثل أبي حنيفة وغيره"[8].

---

(١) رواه اللالكائي في اعتقاد البخاري، شرح أصول السنة (٢/١٧٢ـ ١٧٤).

(٢) الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٣) المقالات للأشعري (١/٢١٩).

(٤) الفصل (٣/٢٢٧).

(٥) شرح الطحاوية (٢/٤٦٠).

(٦) التمهيد (٩/٢٣٨ـ ٢٤٣).

(٧) كالسمرقندي في الصحائف الإلهية (٤٥٠)، والبيجوري في شرح الجوهرة (٤٦).

(٨) الفتاوى (٧/١١٩).

وفي الوصية المنسوبة إلى أبي حنيفة: "الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان"[1] وهي رسالة مضافة إلى أبي حنيفة شرحها بعض فقهاء الحنفية والأظهر أنها لا تصح عنه.

وبعض أهل الكلام يشير في عبارته إلى تردد في صحته عنه فيقولون: ويروى عن أبي حنيفة كما يذكر مثل هذا البغدادي في أصول الدين[2]، مع أنه واسع في الجزم بالمقالات حتى جزم بمقالات لكثير من الأعيان ليست كما قال، وكذا الأيجي صاحب المواقف وهو من ملخصة الأشعرية[3].

والأظهر أنه هو مقالة أبي حنيفة لشهرة هذا بين أهل العلم وأرباب المقالات من أصحاب الأئمة والمتكلمين، ومن يتردد فيه فليس معه ما يدفع إثباته.

وأصحاب هذه المقالة من مرجئة الفقهاء يقولون: الإيمان لا يزيد ولا ينقص[4] ومقالة مرجئة الفقهاء هذه تقلدها طائفة من فضلاء المتكلمين، وهو قول عبدالله بن سعيد بن كلاب مقدم الصفاتية والحسين بن فضل البجلي وأمثالهما، وطائفة من متقدمي الصفاتية كانوا على قول السلف كأبي العباس القلانسي وأبي علي الثقفي وأبي بكر بن مجاهد صاحب أبي الحسن الأشعري[5].

وبهذا يعلم أن القول المشهور في مذهب أبي الحسن الأشعري وهو الذي ذكره في اللمع والموجز وانتصر له جمهور أصحابه كالقاضي أبي بكر وأمثاله وأبي المعالي وذويه وعامة متأخريهم أنه التصديق بالقلب مفارق لقول السلف، وأئمة متكلمة الصفاتية كابن كلاب وأمثاله، وفضلاء المرجئة كحماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وأمثالهم، وهو مقارب لقول جهم، وأخص ما يقع عليه قول أبي الحسن الصالحي للفرق الذي تقدم في مقالة هؤلاء وهؤلاء، وأبو الحسن الأشعري ليس موافقا للجهم

---

(١) الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة (٧٥).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) المواقف (٣٨٤)، وانظر الملل والنحل (١/١٤١).

(٤) المقالات للأشعري (١/٢٢١)، الملل والنحل (١/١٤١)، الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٧).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/١١٩).

وأمثاله موافقة محضة، فإن المعروف عنه أنه يقول بالاستثناء في الإيمان وعليه طائفة من أصحابه وهذا مما وافقوا فيه السلف في الجملة، لكن مأخذ هؤلاء في الاستثناء ليس هو المعروف عن السلف، بل ما ذكره عبدالله بن سعيد بن كلاب في الموافاة، وقد ذكره الأشعري عنه في المقالات[1].

وأيضا فإن أبا الحسن الأشعري وأصحابه يفرقون بين معرفة القلب وبين تصديق القلب موافقة لفضلاء المتكلمة الصفاتية كابن كلاب وأبي العباس القلانسي وأمثالهم وهذا من الموافقات الفاضلة، وهذا التفريق ذكره الإمام أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة في الرد على المرجئة وهؤلاء يقولون: تصديق القلب قوله، وقوله ليس هو العلم بل نوع آخر، والإمام أحمد بن حنبل يقول في رده على المرجئة: هل يحتاج أن يكون مصدقا بما عرف[2]؟ وأحمد وأمثاله من أئمة السنة يبطلون بهذا مقالة سائر أصناف المرجئة من هؤلاء وغيرهم.

وابن كلاب وأمثاله والأشعري وأصحابه في هذا التفريق يدخل عليهم فساد أصلهم الذي وافقوا فيه أئمة المرجئة، فمقالة هؤلاء يعلم فسادها بهذا التفريق، فإنه يوجب سقوط الأصل الذي هو مبنى هؤلاء، ومن لا يفرق بين المعرفة والتصديق ويجعل الإيمان العلم، فهذا ليس من مقالات المسلمين، فإن المسلمين مجمعون على أن الإيمان الذي يتقبله الله من عباده لا بد فيه من الخضوع وليس محض العلم الذي يقارنه استكبار وإعراض كما هو كفر كثير من أصناف الكفار من الكتابيين المنحرفة عن كتابها وعبدة الأوثان وغيرهم.

وفي الجملة فمقالات المرجئة فيها اضطراب واختلاف شديد ومن أصناف المرجئة من يكون قوله في الإيمان مركباً من مقالة المرجئة المغلظة وله موافقة لأهل السنة والحديث في بعض الموارد، ولهذا تقلد الإرجاء قوم من غالية المتكلمين الذين لم يعرفوا بإمامة وحمد في الأمة لا عند أهل السنة ولا غيرهم كجهم بن صفوان وأمثاله ممن ذمه

(١) المقالات (١/٢٤٩ـ ٢٥٠)، وانظر الفتاوى لابن تيمية (٧/١٤٣).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٩٥ـ ٣٩٦).

عامة طوائف المسلمين من أهل السنة والحديث والمعتزلة وأصناف الطوائف الكلامية كالكلابية والأشعرية وغيرهم، ووقع فيما هو من الإرجاء قوم من الصالحين والعباد ومن له إمامة وديانة معروفة في الأمة، ومن ينتحل السنة والجماعة، ويعظم مذهب السلف، بخلاف مقالة الخوارج والمعتزلة في الإيمان فإنها لم تدخل على من عرف بالسنة والإمامة، وإنما انتحلها قوم من الشيعة من الزيدية وغيرهم.

وفي الجملة فمقالة حماد بن أبي سليمان وأمثاله في الإيمان هي أقرب المقالات إلى قول أهل الحديث المعروف في مذهب أهل السنة، وحماد بن أبي سليمان وأمثاله من فقهاء الكوفة المعروفين بالسنة يقولون: إن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد، والإيمان بدون العمل المفروض أو مع فعل المحرمات يستحق صاحبه الذم والعقاب ويقولون: إن من أهل الكبائر من يدخل النار، فهم في باب الأحكام موافقون لجماهير أهل السنة وجماعة السلف وأهل الحديث ولهذه الموافقة صار من الناس من يقول: إن النزاع بين هؤلاء والجمهور نزاع لفظي.

والتحقيق أن إطلاق هذا القول فيه نظر، فإن هذه الإضافة في موارد النزاع استعملها من تكلم في أصول الفقه وموارد النظر فيما يقع من الخلاف الذي لا ثمرة له ومن هنا قيل: لفظي، إلا أنه يقع في الألفاظ المحضة التي لا توجب حكماً يقع به امتياز، وهذا ليس متحققاً في مقالة مرجئة الفقهاء، فإنهم ينفون تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه، والاستثناء فيه وأمثال ذلك[1] من المقالات والأحكام المخالفة لإجماع السلف وأهل السنة قبل حماد وأمثاله، والقول بتفاضل الإيمان ودخول الأعمال فيه إجماع معروف للسلف قبلهم كما تقدم، وكذا القول في الاستثناء، فإنه وإن لم يكن من أصول السلف، لكن هؤلاء ينفون على مبنى أن الإيمان واحد، ومثل هذا ليس هو مأخذ أحد من السلف قبلهم، وإنما تحصل عندهم بما قالوه في نفي تفاضل الإيمان.

والمقصود أن هذا الحرف "الخلاف اللفظي" حرف مجمل ولا يصح إطلاقه في مسمى الإيمان مع عدم إبانة المقصود منه، وبعض أصحاب أبي حنيفة يقولون: الخلاف

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٧)، وانظر (٣٧٤).

صوري كما يقوله ابن أبي العز الحنفي[1]، ولهذا استعمل الإمام ابن تيمية القول: بأن أكثر الخلاف لفظي، وقال: "ومما ينبغي أن يعرف أن التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي"[2]، وقال: "فإن كثيراً من النزاع فيها لفظي"[3]، وقال: ". . . مع أن النزاع اللفظي الذي بين أصحابه وبين الجمهور في العمل: هل هو داخل في مسمى الإيمان أم لا؟ . . ." [4].

وهذه أحرف متفقة في كلام أبي العباس ابن تيمية وإطلاقه الثالث مقيد بمحله وتفصيله الذي ذكره، ولهذا لما ذكر مقالة مرجئة الفقهاء حماد بن أبي سليمان وأمثاله قال: "ثم إن السلف والأئمة اشتد إنكارهم على هؤلاء وتبديعهم وتغليظ القول فيهم ولم أعلم أحداً منهم نطق بتكفيرهم، بل هم متفقون على أنهم لا يكفرون في ذلك، وقد نص أحمد وغيره من الأئمة على عدم تكفير هؤلاء المرجئة ومن نقل عن أحمد أو غيره من الأئمة تكفير هؤلاء أو جعل هؤلاء من أهل البدع المتنازع في تكفيرهم فقد غلط غلطاً عظيماً . . ." [5].

وقال: "ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين، ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحداً من مرجئة الفقهاء، بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال لا من بدع العقائد، فإن كثيراً من النزاع فيها لفظي، لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب، فليس لأحد أن يقول بخلاف قول الله ورسوله لا سيما وقد صار ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم، وإلى ظهور الفسق، فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سبباً لخطأ عظيم في العقائد والأعمال، فلهذا عظم القول في ذم الإرجاء . . ." [6].

---

(١) شرح الطحاوية (٢/٤٦٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٩٧).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٩٤).

(٤) الفتاوى (٧/٢١٨).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٧).

(٦) الفتاوى (٧/٣٩٤).

والمقصود أن هذه المقالة غلط بالكتاب والسنة والإجماع المتقدم قبل حماد وأمثاله ومع ذلك فليست هي من البدع المغلظة التي يفارق أربابها مسمى السنة والجماعة العلم ولهذا فإن حماد بن أبي سليمان وأمثاله يعدون من أهل السنة والجماعة ويغلظ قولهم الذي أحدثوه، فصار وصف الخلاف بأنه لفظي لا بد فيه من البيان والتفصيل.

ومما يعلم أن طائفة من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم غلطوا عليه، وزادوا في المعروف عنه مقالات منكرة أضافوها إليه، كالمقالات المنقولة عن غسان الكوفي وأمثاله من المرجئة عن أبي حنيفة[1]، وهذا مما أنكره الشهرستاني وغيره، وإن كان الشهرستاني يزيد بدفع ما هو معروف عنه.

ومثله ما قرره الماتريدي وجمهور أصحابه، وأضافه من أضافه إلى أبي حنيفة أن الإيمان تصديق وإنما الإقرار أمارة الحكم في الظاهر[2]، قال الإمام ابن تيمية: "وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما من فقهاء الكوفة كانوا يجعلون قول اللسان واعتقاد القلب من الإيمان، وهو قول أبي محمد ابن كلاب وأمثاله لم يختلف قولهم في ذلك، ولا نقل عنهم أنهم قالوا الإيمان مجرد تصديق القلب"[3].

وأبو منصور الماتريدي وجمهور أصحابه يقولون: الإيمان هو تصديق القلب[4]، ولما كان معروفاً عن أبي حنيفة: أنه تصديق القلب وإقرار اللسان، وهم ينتحلون مذهب أبي حنيفة تأولوا ما عرف عنه إلى مقالتهم هذه التي هي من جنس مقالة جهم بن صفوان وأبي الحسين الصالحي وأمثالهما من غالية المرجئة. والأشعريُ وجمهور أصحابه، وإن كان المشهور عنه: أن الإيمان هو التصديق، فهو خير من أبي منصور الماتريدي، فإنه يقول بالاستثناء في الإيمان ويغلط في مأخذه، والماتريدي ينكر الاستثناء فيه[5].

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٢٢١)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٤١).

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر ملا علي القاري (١٢٤ـ ١٢٦).

(٣) الفتاوى (٧/٥٠٨).

(٤) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ـ ٣٨١)، شرح العقائد النسفية (٥٥، ٥٦)، شرح ضوء المعالي (١٩، ٢٠).

(٥) التوحيد للماتريدي (٣٨٨).

وأبو الحسن الأشعري يعظم قول السلف وأهل الحديث، ويظهر القول به كما في المقالات ثم يتأوله أو هو أحد قوليه، فهذا موضع تردد والله أعلم بخلاف الماتريدي فإنه يطعن في قول السلف ويجعله قول الحشوية ويبالغ في ذمه، وذم القائلين به[1].

وفي الجملة فأبو منصور الماتريدي هذا من غالية متكلمة الصفاتية ويعارض مقالات أجمع الناس على إضافتها إلى أئمة السنة والحديث، وفي كلامه الذي ذكره فيما صنفه من التوحيد زيادة واستطالة، وجهل بالسنة والأثر، وتعظيم ما هو من أصول البدع ومخالفة لهدي السلف والأئمة، بخلاف أبي الحسن الأشعري ففيه قرب وتعظيم للسنة والحديث، لكنه يغلط في تحصيله وتحقيقه، والماتريدي وطائفة من أصحابه كالحكيم السمرقندي صاحب "سلام الأحكم" ليسوا من المعروفين بالميل إلى أقوال أهل السنة والحديث، بل لهم اختصاص معروف ولهذا تغلظ شأنهم بما لا يقع لأبي الحسن وفضلاء أصحابه وقد شاع الماتريدية في أصحاب أبي حنيفة وخالفوا المعروف في مقالات أئمة الحنفية المتقدمين المعروفة في أصول الدين إلى مقالات يعلم غلطها ومخالفتها طريقة أبي حنيفة وأئمة أصحابه كمحمد بن الحسن وأبي يوسف وأمثالهما وقد انتحل طريقة الماتريدي قوم من فضلاء فقهاء الأحناف فصاروا يوافقونه فيما يقوله في أصول الدين، وإن كانوا لا يستعملون كثيرا من طريقته التي حصلها بموارد من علم الكلام جمهوره متلقى عن المعتزلة، مع عنايته بالرد عليهم، وفي كلامه مادة فلسفية فضلا عما يستعمله من الطعن على مذهب أهل السنة والأثر بما لا يقع مثله إلا في كلام أئمة المعتزلة الطاعنين على أئمة السنة والحديث، وله تفسير في القرآن نشر فيه هذا المذهب، وأكثر من القول في القرآن برأيه بما يسميه هو وأمثاله تأويلا لمقتضى دلالة العقل التي تحصل من جهة علم الكلام والفلسفة.

وفي كلامه وكلام المسمى بالحكيم السمرقندي من الغلط على جمهور طوائف المسلمين فضلا عن أهل السنة والحديث وسلف الأمة ما هو معروف لمن نظر كتب هؤلاء وكتب الطوائف السلف وغيرهم، حتى قال الحكيم السمرقندي هذا: "ينبغي أن

---

(١) التوحيد للماتريدي (٣٧٨ـ ٣٩٢).

يعلم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن من يرى الزيادة والنقصان في الإيمان فهو مبتدع. . . ولم يقل أحد من العلماء والصالحين أن الإيمان يزيد وينقص"[1].

وهذا غلط على جمهور طوائف المسلمين، أما السلف وأهل الأثر فهذا متواتر عنهم، وهو إجماع نقله غير واحد من الأئمة وأصحابهم، والطوائف المخالفة للسلف في الإيمان وإن كان أصل سائر هؤلاء أن الإيمان واحد، فكثير من هؤلاء يطلقون القول: بزيادة الإيمان ونقصانه كما يذكره عبدالجبار بن أحمد في مذهب المعتزلة، وعبدالقاهر البغدادي من الأشعرية، ثم هؤلاء يتأولونه على ما هو معروف في أصلهم الذي اشتركوا فيه، لكن المقصود أنهم يطلقون مثل هذا مع تأويلهم له لما عرفوه من ظاهر القرآن الذي ذكر فيه زيادة الإيمان، فصار عندهم من هذا الوجه تعظيم لمورد القرآن بخلاف هذا الحكيم السمرقندي، فإنه من المخالفين لمثل هذا، وليست مثل هذه المقالة مما يدفعها التأويل، وكيف يعمد إلى ما جاء صريحاً في القرآن وأجمع عليه السلف وأطلقه كثير من الطوائف من المعتزلة والأشعرية وغيرهم من أصناف المرجئة، وقد حكى الأشعري الإجماع عليه في رسالته إلى أهل الثغر[2]، لكنهم تأولوه، ثم يجزم بأنه لا يطلقه إلا مبتدع، وليس هو من مقالات الصالحين وأهل العلم، فهذا من الاستطالة على سواد المسلمين فضلاً عن أئمة السنة والحديث، ومن قبلهم أصحاب الرسول ﷺ الذين حفظ عن جماعة منهم إطلاق زيادة الإيمان كما ذكره أهل السنة والإسناد عنهم كاللالكائي في شرح أصول السنة، فقد رواه عن جملة من الصحابة والأئمة بأعيانهم[3]، وفوق هذا كله هو إطلاق معروف في القرآن في بضع آيات، وجاء فيما علم صحته من حديث الرسول ﷺ، مع أن هؤلاء الماتريدية ينتسبون للسنة في بعض الموارد، وهم خير من أئمة أهل البدع المغلظة كجهم بن صفوان وأمثاله.

---

(١) سلام الأحكم (١٨٩ـ ١٩٠، ١٩٣ـ ١٩٧).

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (٨٧).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٢ـ ٨٩٣)، الإبانة لابن بطة [الإيمان] (٢/٨٤٤ـ ٨٦١)، فتح الباري لابن رجب (١/٨).

لكن هذا المقام يقصد به دفع الاستطالة على الخلق، فإن القول في أسماء أهل القبلة الدينية يجب اعتباره بكلام الله ورسوله، وكذلك مقالات الإسلاميين توزن بالكتاب والسنة، ومقام الانتصار لا يوجب الاستطالة ولو كان لقول يعلم صوابه بالكتاب والسنة فكيف إذا كان مصاحباً لأقوال يعلم غلطها بالكتاب والسنة والإجماع، بل يعلم غلطها عند جماهير طوائف المسلمين.

وفي الجملة فهذه جمل مقالات الإسلاميين في الإيمان، ذكرت على طريقة الجمع والإجمال، وهي من الموارد التي لها بسط وشرح، ولكن المقصود هنا ذكر الجمل العامة.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه أقوال المخالفين، وإبانة غلط المخالفين في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية، وكيف اشتبه هذا الأصل الباطل على بعض الكبار من الأئمة وأتباعهم وأثر هذا الاشتباه.

الأصل الجامع الذي تفرعت عنه مقالات سائر الطوائف المخالفة للسلف في مسمى الإيمان من الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، وكذا سائر أصناف المرجئة جهميتهم وكراميتهم وأشعريتهم وكلابيتهم وماتريديتهم ومن عرف بالفقه والسنة منهم، فسائر هذه الطوائف المخالفة لإجماع السلف في مسمى الإيمان الذي هو قول وعمل يزيد وينقص، تقول إن الإيمان واحد لا يتفاضل.

فإن هذه الطوائف المخالفة منهم من يقبل أنه قول وعمل، كما تقوله الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، لكن هؤلاء لا يقولون: إنه يزيد وينقص، فيكون الواحد ممن ترك بعض الواجبات مؤمناً ناقص الإيمان، وسائر أصناف المرجئة لا يقولون: هو قول وعمل، ولا أنه يزيد وينقص على معنى أنه من ترك ما هو من الواجبات يكون مؤمناً ناقص الإيمان، فالأصل الجامع عند سائر هذه الطوائف أن الإيمان واحد[1].

وعن هذا الأصل تفرعت مقالاتهم، وهو أصل مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، فإن القرآن صريح في بضع آيات يذكر الله فيها زيادة الإيمان، قوله تعالى: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً**﴾[2]، وقال: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون**﴾[3]، وقال: ﴿**وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون**﴾[4]، وقوله: ﴿**ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما**

---

(١) انظر الفتاوى (٢٢٣/٧، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٩٤، ٤٠٤)، النبوات (٤٠٤).

(٢) سورة آل عمران: آية ١٧٣.

(٣) سورة الأنفال: آية ٢.

(٤) سورة التوبة: آية ١٢٤.

زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾[1]، وقوله: **﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾**[2]، وقوله: **﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾**[3].

فهذه ستة مواضع في كتاب الله صريحة في زيادة الإيمان، خلاف ما عليه سائر المخالفين القائلين: إنه واحد لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل، فضلاً عن الآيات التي ذكر فيها زيادة الهدى، فإن الهدى هو الإيمان كقوله: **﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾**[4]، وقوله: **﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾**[5]، وقوله: **﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾**[6]، قال ابن كثير: "واستدل بهذه الآية وأمثالها غير واحد من الأئمة كالبخاري وغيره ممن ذهب إلى زيادة الإيمان ونقصانه"[7]، وكذا ما جاء صريحاً في القرآن من تفضيل بعض المؤمنين على بعض كقوله تعالى: **﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة﴾**[8]، وقال: **﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض﴾**[9]، وممن قرر الاستدلال بهذا النوع ابن بطة في الإبانة وله فيه قول حسن[10].

---

(١) سورة الأحزاب: آية ١٢٢.

(٢) سورة الفتح: آية ٤.

(٣) سورة المدثر: آية ٣١.

(٤) سورة مريم: آية ١٧.

(٥) سورة محمد: آية ١٧.

(٦) سورة الكهف: آية ١٣.

(٧) تفسير ابن كثير (١٢١/٣)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١٦٨/١).

(٨) سورة النساء: آية ٩٥.

(٩) سورة الإسراء: آية ٥٥.

(١٠) الإبانة لابن بطة [الإيمان] (٨٣٥/٢ـ ٨٣٩).

وكذا ما جاء في كتاب الله من زيادة بعض أعمال الإيمان في قوله: ﴿**ويزيدهم خشوعاً**﴾[1]، والخشوع من الإيمان كما في قوله: ﴿**قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون**﴾[2].

وكذا إخباره سبحانه بتفاضل درجات المؤمنين في الجنة كقوله تعالى: ﴿**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً**﴾[3]، وممن استدل بهذا الوجه ابن أبي زمنين في أصول السنة[4].

وكذا إخباره سبحانه بإكمال الدين في قوله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[5]، إذ يدل على أن الدين ذو أجزاء وفيه كمال، ونقص والدين هو الإيمان، واستدل بهذه الآية جماعة من كبار الأئمة كسفيان بن عيينة[6]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[7]، والبخاري[8]، واللالكائي[9] وغيرهم.

وكذا إخباره عن طلب إمام التوحيد إبراهيم عليه الصلاة والسلام وإجابة الله إياه في قوله: ﴿**وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير . .**﴾[10]، قال سعيد بن جبير[11]

---

(١) الإسراء: ١٠٩.

(٢) المؤمنون: ١، ٢.

(٣) الإسراء: ٢١.

(٤) أصول السنة (٢/١).

(٥) المائدة: ٣.

(٦) ذكره الحافظ في الفتح (١٠٣/١)، وابن رجب في شرح البخاري (١٧٠/١).

(٧) الإيمان لأبي عبيد (١٥ـ ١٦).

(٨) فتح الباري لابن حجر (١٠٣/١ـ ١٠٤)، ولابن رجب (١٦٩/١).

(٩) شرح أصول السنة (٨٩٢/٥، ٨٩٥، ٨٩٦).

(١٠) البقرة: ٢٦٠.

(١١) رواه ابن بطة في الإبانة (٨٣٤/٢).

ومالك ابن أنس[1]، وجماعة من السلف أي: يزداد إيماني، وبهذه الآية احتج البخاري في صحيحه على زيادة الإيمان ونقصانه[2]، وكذا اللالكائي[3].

وكذا أمره سبحانه المؤمنين في مثل قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله**﴾[4]، وقد احتج بها جماعة من الأئمة على زيادة الإيمان ونقصانه كأبي عبيد[5] وأبي عبدالله بن بطة[6].

وكذا أمره سبحانه بامتحان المهاجرات في قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن**﴾[7]، وقد استدل بها أبو عبيد القاسم ابن سلام على تفاضل إيمان القلب[8]، فهذه أوجه تسعة تضمنت كثيرا من الأدلة من كتاب الله على أن الإيمان ليس واحدا، كما قال سائر المخالفين، بل يزيد وينقص ويتفاضل.

وكذلك في سنة الرسول ﷺ من الأدلة المتواترة الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه في أحاديث مخرجة في الصحاح كصحيح البخاري، ومسلم، وصحيح ابن خزيمة والسنن كسنن أبي داود والنسائي، وسنن ابن ماجة، وجامع أبي عيسى الترمذي والمسانيد كمسند الإمام أحمد بن حنبل، ومسند الحميدي، والمصنفات كمصنف عبدالرزاق بن همام الصنعاني وابن أبي شيبة، ومستدرك الحاكم، وما صنفه الأئمة وأصحابهم الكبار في أصول السنة كالسنة لعبدالله بن أحمد ولأبي بكر الخلال ولابن أبي عاصم، والإيمان لأبي عبيد ولابن أبي شيبة وابن منده، والإبانة لابن بطة، وشرح أصول

(١) ذكره اللالكائي في شرح أصول السنة (٥/٨٩٦).

(٢) فتح الباري (١/٤٧).

(٣) شرح أصول السنة (٥/٨٩٦).

(٤) النساء: ١٣٦.

(٥) الإيمان لأبي عبيد (١٩).

(٦) الإبانة (٢/٨٣٤ــ ٨٣٥).

(٧) الممتحنة: آية ١٠.

(٨) الإيمان لأبي عبيد (١٩).

السنة للالكائي والشريعة للآجري، والحجة لأبي نعيم وأمثال ذلك من مصنفات أئمة السلف وأهل السنة والحديث المسندة.

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"(١)، وقد احتج بهذا أحمد بن حنبل(٢)، وأبو بكر الآجري(٣) وابن بطة(٤)، وغيرهم من الكبار على هذا المورد.

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"، وأصله في الصحيحين(٥)، وقد احتج به الإمام الترمذي في جامعه(٦)، واللالكائي وغيرهما(٧)، وما في سنن أبي داود وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"(٨)، وقد أورده الترمذي في باب زيادة الإيمان ونقصانه(٩)، واحتج به اللالكائي وغيره(١٠)، وفي سنن أبي داود عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال: "من أحب لله وأبغض لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان"(١١)، وقد استدل به

---

(١) تقدم تخريجه (ص٦٩٧).

(٢) رواه الخلال في السنة (٣/٥٩٢ـ ٥٩٣).

(٣) الشريعة (١٠٩).

(٤) الإبانة (٢/٨٥٣).

(٥) البخاري (١/٢٠) رقم (٩)، مسلم (١/٦٥) رقم (٣٥).

(٦) سنن الترمذي (٥/١٠ـ ١٢).

(٧) شرح أصول السنة (٥/٩٠٥ـ ٩٠٩).

(٨) سنن أبي داود (٢/٦٣٢) رقم (٤٦٨٢)، وقال الترمذي عنه: حسن صحيح (٣/٤٦٦).

(٩) سنن الترمذي (٥/١٠ـ ١١).

(١٠) شرح أصول السنة (٥/٩٠٠ـ ٩٠٢).

(١١) سنن أبي داود (٢/٦٣٢) رقم (٤٦٨١).

على زيادة الإيمان ونقصانه أبو داود[1] واللالكائي[2] وغيرهما.

وفي مسند الإمام أحمد عن أنس عن النبي ﷺ قال: "لا إيمان لمن لا أمانة لـــــه"[3] وقد استدل به الإمام أحمد قال: "ما نقصت أمانة الرجـــل إلا نقـــص إيمانـــه"[4]. وفي الصحيحين عن أنس أيضاً عن النبي ﷺ قال: "يخرج من النار من قال لا إلــه إلا الله وفي قلبه ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه ما يزن ذرة"[5]، وقـــد احتج به أحمد لما سئل عن زيادة الإيمان ونقصه[6]، وذكره اللالكائي في أدلة الســـــلف عليه[7]، وكذا الإمام ابن تيمية[8]، إلى غير ذلك من الدلائل النبويـــة المبينـــة تفـــاضل الإيمان وزيادته ونقصانه على ما عليه سلف هذه الأمة خلافاً لسائر الطوائـــف الذيـــن جعلوه واحداً، وأنكروا زيادته ونقصانه وتأولوا القرآن والحديث الصريح بخلاف قولهـم أو قصروه على ما ليس هو مقصوراً عليه في كلام الله ورسوله بمعاني لا ثبوت لها عنـــد التحقيق كما سيأتي.

والقول بتفاضل الإيمان وزيادته ونقصانه كما هو متواتـــر في نصـــوص القـــرآن والحديث، فهو إجماع سلف الأمة وأئمتها وهو المعروف في مذهب أهل السنة والأثـــر ومخالفة من خالف من فقهاء الكوفة يقال فيها ما قيل في أصل مقالتهم، فإنها مدفوعـــة بالإجماع المتقدم قبل حماد بن أبي سليمان وأمثاله من الفقهاء المعروفين بالعلم والإمامـــة والسنة، بل التصريح بزيادة الإيمان ونقصانه محفوظ عن غير واحد مـــن الصحابـــة ولا

---

(١) سنن أبي داود (٤/٢٢٠).

(٢) شرح أصول السنة (٥/٩٠٢).

(٣) المسند (٤/٣٠٩)، صححه الألباني في صحيح الجامع (٧١٧٩).

(٤) رواه ابن بطة في الإبانة (٢/٨٥٢).

(٥) صحيح البخاري (١/٣١) رقم (٤٤)، صحيح مسلم (١/١٥٢) رقم (١٩١).

(٦) رواه الخلال في السنة (٣/٥٩١).

(٧) شرح أصول السنة (٥/٨٩٨).

(٨) الفتاوى لابن تيمية (١١/٦٥٤).

يعرف لهم مخالف[1]، وعليه إجماع الأئمة قبل ظهور مخالفة حماد بن أبي سليمان، فإنه أول من نازع ممن يعرف بالسنة، ولهذا حكى الإجماع غير واحد من الأئمة وكبار أصحاب السنة والجماعة على زيادة الإيمان ونقصه، والقول بتفاضله، وممن حكى الإجماع الإمام أحمد بن حنبل والشافعي وأبو عبيد[2] والبخاري[3].

وقال ابن بطال: "مذهب جماعة أهل السنة من سلف هذه الأئمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[4]، وذكره مذهباً لأهل السنة غير واحد كابن أبي زمنين[5]، والأشعري[6]، وابن تيمية[7]، وممن نص على الإجماع أبو عمر بن عبدالبر[8] وابن القيم[9] وأبو الحسن الأشعري في رسالته[10]، وفي الجملة فآثار السلف في زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضله متواترة، و لم يقل أحد من السلف القائلين إن الإيمان قول وعمل أنه لا يزيد ولا ينقص أو لا يتفاضل أو أنه واحد، بل سائر هذه المقالات مجمع بين هؤلاء على أنها من مقالات المخالفين المرجئة وغيرهم.

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٢٣ـ ٢٢٤) قال: "وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان فيه عن الصحابة، و لم يعرف فيه مخالف من الصحابة" ثم ساق الروايات في ذلك عن جماعة من الصحابة"، وقد ساق ابن بطة في الإبانة آثار الصحابة والسلف في هذا القول، انظر الإبانة [الإيمان] (٢/٨٢٩ـ ٨٦١)، وروى أبو القاسم اللالكائي ذلك عن جماعة من الصحابة كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار بن ياسر وأبي هريرة وحذيفة وسلمان الفارسي وعبدالله بن رواحة وأبي أمامة وجندب بن عبدالله وعمير بن حماشة وعائشة، انظر شرح أصول السنة للالكائي (٥/٨٩٢ـ ٨٩٣)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١/٨).

(٢) نقله عنهم ابن كثير في التفسير (٢/٤٥٢).

(٣) انظر شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٢).

(٤) ذكره عنه النووي في شرح مسلم (١/١٤٦).

(٥) أصول السنة (٢١١).

(٦) المقالات (١/٣٤٥ـ ٣٤٧).

(٧) الفتاوى (٧/٢٢٣، ٦٧٢).

(٨) التمهيد (٩/٢٣٨).

(٩) مدارج السالكين (١/٤٢١).

(١٠) الرسالة إلى أهل الثغر (٨٧)، وإن كان يتأول ما هو منه.

وكما صار بين أئمة السنة اختلاف لفظي في مسمى الإيمان على ما تقدم فكذلك في هذا الأصل، فإن الجمهور من أئمة السلف يقولون: يزيد وينقص، ومنهم من يقول: يتفاضل ويروى هذا عن ابن المبارك، كما رواه اللالكائي وغيره[1]، ومنهم من يقول: يزيد ويتوقف عن إطلاق لفظ النقصان، وهذا إحدى الروايتين عن مالك ابن أنس إمام المدينة النبوية[2]، وهذا ليس بخلاف على الحقيقة، والرواية الأخرى عن مالك وهي المشهورة عند أصحابه إطلاقه لفظ الزيادة والنقصان كالجمهور.

ومالك أخص من نقل عنه التوقف في إطلاق لفظ النقصان ومقصوده بهذا إبطال حدوثه، فإن القرآن ليس فيه إلا حرف الزيادة، ومالك ابن أنس لم ينقل عنه أنه ينفي نقص الإيمان أو ينكر إطلاقه، ولهذا صرح به في الرواية الأخرى وهي المشهورة عند أصحابه ومن حكى من المتأخرين عن مالك أو غيره من متقدمي الفقهاء والأئمة أنه نفى نقص الإيمان فقد غلط عليه، وإلا فإن من يقر بزيادة الإيمان يلزمه ضرورة الإقرار بنقصانه، ولهذا كان السلف يستدلون على زيادته ونقصانه بالآيات التي فيها ذكر زيادته، ومعلوم أن حرف النقص لم يأت في القرآن ولا في صريح السنة مضافاً إلى الإيمان، ومع ذلك حصل الإطباق على زيادته ونقصانه، وهو إجماع معروف ـ كما تقدم ـ محصل من أدلة زيادته وتفاضله المذكورة في القرآن والسنة وأمثال ذلك من دلالة القرآن والحديث، وهي دلالات متواترة على أوجه تبلغ عند التحقيق في القرآن مائة وبضعة عشر دليلاً، وفي السنة فوق هذا القدر.

والمقصود أن الزيادة والنقصان بينهما تلازم كما ذكره الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: "فكما يزيد ينقص"[3]، وكذلك أبو محمد ابن حزم[4]، وابن بطال[5]

---

(١) شرح أصول السنة (٥/٩٦٢)، الفتاوى (٧/٢٢٣ـ ٢٢٤)، فتح الباري لابن رجب (١/٨).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٢٣ـ ٢٢٤، ٥٠٦ـ ٥٠٧).

(٣) رواه الخلال في السنة (٣/٥٨٨).

(٤) الفصل لابن حزم (٣/٢٧٣).

(٥) ذكره النووي في شرح مسلم (١/١٤٦).

والبيهقي[1]، وابن حجر[2]، وهذه طريقة البخاري[3]، وأبي عبيد[4]، واللالكائي[5] والآجري[6]، وابن أبي عاصم[7]، وأبي نعيم[8]، وابن أبي زمنين[9]، وابن بطة[10] وغيرهم.

وفي الجملة فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه أصل معروف في الكتاب والسنة وهدي سلف الأمة، ومالك لما قال في إحدى الروايتين يزيد وسكت عن إطلاقه لفظ النقص كان مراده قطع متعلق بعض المرجئة الذين قالوا: إن القول بنقصانه ليس في القرآن، ومن الممتنع أن يقول مالك أو غيره: إن الإيمان يزيد ولا ينقص، فهذا القول لم يلتزم حقيقته أحد من عقلاء الناس، ومن يطلق ما هو مثله من متكلمة الصفاتية، فإنهم يتأولونه[11]، وليس مقصودهم بالزيادة الزيادة المعروفة في كلام السلف مالك وغيره فإنه على هذه الطريقة التي عليها سائر السلف يمتنع مثل هذا القول، وكذلك المنقول عن ابن المبارك أنه يتفاضل هو معنى الزيادة والنقصان، فهو خلاف لفظي محض.

قال الإمام ابن تيمية: "وكان بعض الفقهاء من أتباع التابعين لم يوافقوا في إطلاق النقصان عليه، لأنهم وجدوا ذكر الزيادة في القرآن ولم يجدوا ذكر النقص، وهذا إحدى الروايتين عن مالك، والرواية الأخرى عنه وهو المشهور عند أصحابه كقول سائرهم: إنه يزيد وينقص، وبعضهم عدل عن لفظ الزيادة والنقصان إلى لفظ التفاضل

---

(١) الاعتقاد (١٤١).

(٢) فتح الباري (١/٤٧).

(٣) انظر فتح الباري (١/٤٧).

(٤) الإيمان لأبي عبيد (٢٤ــ ٢٦).

(٥) شرح أصول السنة (٥/٨٩٠ــ ٩٦٤).

(٦) الشريعة (١٠٨ــ ١١٣).

(٧) السنة لابن أبي عاصم (٢٤٩).

(٨) الحجة لأبي نعيم (١/٤٠٥ــ ٤٠٦).

(٩) أصول السنة لابن أبي زمنين (٢١١ــ ٢١٦).

(١٠) الإبانة لابن بطة (٢/٨٢٩ــ ٨٦١).

(١١) أصول الدين للبغدادي (٢٥٢).

فقال: أقول الإيمان يتفاضل ويتفاوت، ويروى هذا عن ابن المبارك، وكان مقصوده الإعراض عن لفظ وقع فيه النزاع إلى معنى لا ريب في ثبوته"[1].

ومما يبين أن ذلك ليس معدوداً في الخلاف بين السلف، أنه لم يقل أحد من أهل السنة الكبار إن في هذا خلافاً بين السلف الذين يقولون: إن الإيمان قول وعمل، وإنما المعروف مخالفة حماد بن أبي سليمان وأمثاله من الفقهاء الذين لا يجعلون الإيمان قولاً وعملاً، كما هو المعروف عن جماهير السلف وهو إجماع المتقدمين من قبل ظهور نزاع حماد بن أبي سليمان، ولهذا لم يكن قوله في الإيمان وتفاضله قادحاً في صحة الإجماع عند التحقيق.

ومما يبين ثبوت قول مالك وابن المبارك على قول عامة السلف في زيادة الإيمان ونقصانه وأن الخلاف الذي يقع خلاف لفظي، أن الأئمة الذين حكوا مذهب السلف أن الإيمان يزيد وينقص كاللالكائي[2]، والآجري[3]، وابن أبي عاصم[4]، وأبي نعيم[5] وابن أبي زمنين[6]، والخلال[7]، والبيهقي[8]، وابن بطة[9]، وغيرهم لا يحكون اختلاف السلف في هذا، بل إن أبا عبيد وهو من حذاق الأئمة وأهل الحديث الكبار لما ذكر أئمة الأمصار بأعيانهم الذين يقولون: الإيمان قول وعمل، ذكر من أئمة المدينة النبوية مالك بن أنس، وذكر من أهل المشرق عبدالله بن المبارك ثم قال: "فهؤلاء كلهم يقولون الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[10]، مع سعة علمه بمقالات الأئمة، والمتأخرون ينقلون

---

(١) الفتاوى (٧/٥٠٦ـ ٥٠٧).

(٢) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٠ـ ٩٦٤).

(٣) الشريعة (١٠٨ـ ١١٣).

(٤) السنة لابن أبي عاصم (٤٤٩).

(٥) الحجة لأبي نعيم (٤٠٥ـ ٤٠٦).

(٦) أصول السنة لابن أبي زمنين (٢١١ـ ٢١٦).

(٧) السنة للخلال (٣/٥٧٩ـ ٥٨٣).

(٨) الاعتقاد للبيهقي (١٤١ـ ١٤٥).

(٩) الإبانة لابن بطة (٢/٨١٦).

(١٠) نقله ابن بطة عن أبي عبيد [الإبانة] (٢/٨١٦ـ ٨٢٦).

قوله كابن بطة[1]، وابن تيمية[2]، وإن كان يعتبرون بنقل غيره، وأيضاً فإن جمعاً من الأئمة المتقدمين حكوا الإجماع على هذا مما يدل على عدم تحقيق الخلاف، ويقارب أبا عبيد اللالكائيُ في طريقته التي ذكرها في شرح أصول السنة[3].

والسلف والأئمة الذين يقولون: إن الإيمان يزيد وينقص، مقصودهم أنه يزيد وينقص في سائر موارده، فهو قول وعمل، قول القلب الذي هو تصديقه وقول اللسان وعمل القلب والجوارح فهذه الموارد الأربعة هي محل زيادته ونقصانه، والقول بتفاضل الإيمان في العمل وقول اللسان هذا محل اتفاق لم ينازع فيه أحد من أهل السنة القائلين أنه قول وعمل، وهذا من الموارد الظاهرة، وإنما الذي وقع فيه الخلاف عند طائفة من متأخري الفقهاء من أهل الظاهر وغيرهم القول بتفاضل التصديق، والمعروف عن السلف أن التصديق يتفاضل وهذا الذي دل عليه الكتاب والسنة وليس في النصوص ما يشكل عليه، فإن التصديق والعلم الذي في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل ومن المعروف عند سائر بني آدم أن العلم المفصل ليس كالمجمل ومثله التصديق، وأيضاً فإن التصديق والعلم هو كسائر صفات الحي من القدرة والإرادة وأمثال ذلك مما يقع فيه تفاضل.

قال الإمام ابن تيمية: "وإذا قال القائل العلم بالشيء الواحد لا يتفاضل كان بمنزلة قوله القدرة على المقدور الواحد لا تتفاضل، وقوله رؤية الشيء الواحد لا تتفاضل . . ."[4].

وأيضاً فإن هذا المورد يتفاضل باعتبار الأسباب المقتضية له، ومعلوم أن العمل الظاهر والباطن يقع فيه التفاضل، وهذا إجماع عند السلف وأتباعهم، وهذا يقتضي تفاضل موجبه، فإن تفاضل الموجب فرع عن تفاضل موجبه، ومن هذا الوجه يكون منع التفاضل ممتنعاً، ولهذا لزم الجهل سائر المعاصي في القرآن ﴿**إنما التوبة على الله**

---

(١) الإبانة [الإيمان] (٢/٨١٦ـ ٨٢٦).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٠٩ـ ٣١١).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٠ـ ٩٦٢).

(٤) الفتاوى (٧/٥٦٤ـ ٥٦٥)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١/٩ـ ١١).

للذين يعملون السوء بجهالة﴾[1]، وكل من عصى الله فهو جاهل به كما فسرها الصحابة، وفي الصحيح من حديث عثمان أن النبي ﷺ قال: "من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة"[2]، وهذا على ظاهره، وكل من أتى كبيرة نقص علمه فنقص استحقاقه فصار معرضا للوعيد، وهذا هو أجود الأجوبة في هذا الحديث وأمثاله.

والمقصود أن تفاضل التصديق والعلم هو مقتضى المعقول والمنقول، وأبو محمد ابن حزم وطائفة يقولون: إن التصديق لا يتفاضل، قال ابن حزم في الفصل: "التصديق بالشيء أي شيء كان لا يمكن البتة أن يقع فيه زيادة ولا نقص؛ لأنه لا يخلو كل معتقد بقلب أو مقر بلسان بأي شيء أقر أو أي شيء اعتقد من أحد ثلاثة لا رابع لها: إما أن يصدق بما اعتقد وأقر وإما أن يكذب بما اعتقد، وإما منزلة بينهما وهي الشك فمن المحال أن يكون إنسان مكذبا بما يصدق به ومن المحال أن يشك أحد فيما يصدق به فلم يبق إلا أنه مصدق بما اعتقد بلا شك ولا يجوز أن يكون تصديق واحد أكثر من تصديق آخر . . ."[3].

وهذا الذي ذكره أبو محمد بن حزم ليس هو على مقتضى العقل والنقل كما تقدم وما ذكره من الأوجه الثلاثة لا يحصل مقصوده، فإن هذا السبر صحيح لكن الشأن في المحصل، والقول بأن تفاضل التصديق لا يقع بين اثنين إلا بشك أحدهما فرض ممتنع، ولهذا يقع تفاضله في الواحد من المصدقين بزيادة الأدلة والموجبات مع ثبوت التصديق قبله، وهذا شأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله: **﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير . . .﴾**[4]، ومعلوم عند سائر المسلمين أن الخليل عليه الصلاة والسلام لم يكن قبل هذا المثل شاكا، وقد قال الله له: **﴿أولم تؤمن قال بلى﴾**، وصدقه الله والمؤمن ليس هو الشاك بإجماع العقلاء، ولهذا جاء في الصحيحين من حديث أبي

---

(١) سورة النساء: آية ١٧.

(٢) مسلم (٦٠/١) رقم (٢٦).

(٣) الفصل (٢٣٢/٣ــ ٢٣٣)، الدرة في الاعتقاد لابن حزم (٣٣٩).

(٤) سورة البقرة: آية ٢٦٥.

هريرة مرفوعاً: "نحن أحق بالشك من إبراهيم . . ."[1].

والمقصود فيه أن شك محمد ﷺ ممتنع فشك إبراهيم كذلك، فإن مقام الرسالة يقتضي الامتناع، وهذا هو أجود ما يفسر به هذا الحرف من كلام الرسول ﷺ. ولهذا صار أئمة السلف كسعيد بن جبير ومالك بن أنس والبخاري يستدلون بهذه الآية على زيادة الإيمان، كما ذكره أبو عبدالله بن بطة في الإبانة، واللالكائي[2].

وهذا الذي نصره ابن حزم هو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ويحكى هذا رواية عن أحمد ذكرها يعقوب بن بختان، وهي غلط عليه، والذي ذكره المروذي وغيره من كبار محققي الأصحاب أن التصديق يتفاضل، قال المروذي: قلت لأحمد في معرفة الله بالقلب تتفاضل فيه؟ قال: نعم، قلت: ويزيد، قال نعم، ذكره الخلال، وهذا الذي ذكره أبو بكر عبدالعزيز في كتاب السنة عنه، وذكره القاضي أبو يعلى وأبو عبدالله ابن حامد وابن تيمية وابن رجب وأمثالهم من المحققين[3]، وحكى القاضي وابن عقيل في المسألة روايتين عن أحمد وتأولا رواية أنه لا يزيد ولا ينقص[4]، فيقال في هذه الرواية هذا أو ما تقدم، قال ابن رجب: "وقد ذكر محمد بن نصر المروزي في كتابه أن التصديق يتفاوت وحكاه عن الحسن والعلماء وهذا يشعر بأنه إجماع عنده"[5].

والمخالفون للسلف من المعتزلة وطوائف من المرجئة يطلق طوائف منهم أن الإيمان يزيد وينقص، ومنهم من يطلق القول بالزيادة دون النقصان، وهذا موضع اضطراب عند هؤلاء مع قولهم إن الإيمان واحد وعن هذا الأصل تحصلت أقوالهم في مسمى الإيمان والقول في الأسماء والأحكام، وموجب هذا الاضطراب أنهم وجدوا آيات القرآن صريحة بذكر الزيادة فصاروا يطلقون هذا القول ويتأولونه بما لا يعارض أصلهم الجامع الذي ذكروه وظنوه متحققاً من الشريعة والعقل، وهو في نفس الأمر خلاف مقتضى المنقول والمعقول، وما يوجبه من النتائج يعلم بها فساده في العقل والشرع، فإنه يوجب

(١) البخاري (٣/٣٦٧) رقم (٣٣٧٢)، مسلم (١/١٢١) رقم (١٥١).

(٢) الإبانة لابن بطة (٢/٨٣٤)، شرح أصول السنة للالكائي (٥/٨٩٦).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٦٤ــ ٥٦٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٩ــ ١١).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/١٠).

(٥) فتح الباري لابن رجب (١/١١).

تارة عدم الإيمان في ترك آحاد الواجبات وهذا ما التزمه الخوارج والمعتزلة، وأصناف المرجئة لما تبين لهم تعذر هذا في الشريعة أخرجوا الواجبات الظاهرة عن مسمى الإيمان وجعلوها براً وتقوى فصار من البر والتقوى ما ليس بإيمان، بل حقيقة قولهم أن البر والتقوى ليست من الإيمان ومثل هذا يعلم فساده.

وورد عليهم أعمال القلوب فأقر جمهورهم بدخولها في مسمى الإيمان مع أنه يعلم بالعقل والشرع أنها تتفاضل، وصار هذا مورد تناقض عند جمهور هؤلاء، فإن مورد العمل واحد في الحكم والاسم وغلاتهم طردوا القول في العمل فأخرجوا أعمال القلوب عن مسمى الإيمان، فصار الإيمان عندهم محض العلم والمعرفة، ومثل هذا يعلم أنه ليس هو الإيمان الذي بعثت به الرسل.

والمقصود أن هذا الأصل الجامع من أفسد الأصول التي تقلدها المخالفون للسلف ولما تحصل لهم معارضته للقرآن صاروا يذكرون مورد الآيات ويتأولونه، وغلاتهم يصرحون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهذا هو قول سائرهم عند التحقيق، وما يذكره حذاقهم من موافقة ظاهر القرآن في الإطلاق ليس هو المقصود في كلام الله ورسوله وإجماع السلف، وإن كان ما يذكرونه من الأوجه في تفسير الزيادة والنقصان صواباً في الجملة في نفس الأمر لكن قصر الزيادة والنقصان عليه هو محل الغلط.

قال القاضي عبدالجبار بن أحمد من أعيان المعتزلة في المختصر: "فإن قال: أتقولون في الإيمان أنه يزيد وينقص؟ قيل له: نعم لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه"[1].

وكذا طائفة من الأشعرية يقولون مثل هذا وينسبونه لطائفتهم، والغالب على هؤلاء حكاية الخلاف في مذهبهم فقد حكي في هذه المسألة قولان في مذهب الأشعرية، ذكرها الإيجي في المواقف[2]، وهو ممن يعني ذكر اختلاف المذهب، واللقاني

---

(١) المختصر في أصول الدين (٣٨٤).

(٢) المواقف (٣٨٨).

في الجوهرة[1]، والبيجوري في شرحه[2]، ومن قبل هؤلاء عبدالقاهر البغدادي[3]، إلا أنه لم يحك الخلاف بينهم إلا في الزيادة، قال: "كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال: إنه التصديق بالقلب، فمنعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته، فمنهم من منعها ومنهم من أجازها"[4].

وهذا الذي ذكره عبدالقاهر البغدادي ليس هو من المقالات المحققة في ذكر الخلاف، فإن هذا مورد اضطراب عند المعتزلة وغيرهم ممن يخالف السلف ويقول مع هذا إن الطاعات من الإيمان وعن هذا قالوا إن ترك الواجب يوجب الفسق المطلق الذي يخلد صاحبه في النار، وقالت الخوارج: إنه كافر وجمهورهم، يقولون: كفره كفر ملة ومنهم من يقول دون هذا ويقولون إنه مخلد في النار، وكل هذا متحصل من كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات والمعاصي، وعبدالقاهر يقع في نقله اضطراب في كثير من الموارد مع كونه يحقق الخلاف بين المتكلمين في موارد أخرى، لكن ليس هو بمنزلة أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثالهم.

والتحقيق في هذا أن الخلاف بين من يطلق هذا من هؤلاء ومن ينفيه خلاف لفظي، وهذا هو الذي ذكره كبار محققيهم كأبي المعالي ومحمد بن عمر الرازي وأمثالهم[5]، قال الرازي في المحصل: "الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان، وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما، وعند السلف لما كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك، والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكل

---

(١) الجوهرة مع شرحها (٤٩ـ ٥٠).

(٢) شرح الجوهرة (٤٩ـ ٥١).

(٣) أصول الدين (٢٥٢).

(٤) أصول الدين (٢٥٢).

(٥) شرح الجوهرة (٥١).

ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان، وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل"[1].

وما ذكره الرازي عن المعتزلة غلط عليهم وليس هو مأخذهم في الإطلاق بل ما ذكره القاضي عبدالجبار في المختصر، فإن هذا المأخذ الذي يذكره الرازي وغيرهم عنهم ممتنع على أصولهم كما تقدم.

والأوجه التي يتأول المخالفون للسلف الآيات عليها أربعة في الجملة، قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام: "الذين رأوا الإيمان قولاً ولا عمل فإنهم ذهبوا في هذه الآيات إلى أربعة أوجه: أحدها: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بجمل الفرائض مثل الصلاة والزكاة وغيرها والزيادة بعد هذه الجمل وهو أن تؤمنوا بأن هذه الصلاة المفروضة هي خمس، وأن الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاثة وعلى هذا رأوا سائر الفرائض، والوجه الثاني: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بما جاء من عند الله والزيادة تمكن من ذلك الإقرار والوجه الثالث: أن قالوا: الزيادة من الإيمان إلا الازدياد من اليقين، والوجه الرابع أن قالوا: إن الإيمان لا يزداد أبداً ولكن الناس يزدادون منه، وكل هذه الأقوال لم أجد لها مصدقاً في تفسير الفقهاء ولا في كلام العرب . . ."[2].

وهذا الذي ذكره أبو عبيد هو المذكور في كتب هؤلاء النظار في الجملة، فإن من يطلق الزيادة والنقصان فمراده أحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الزيادة بحسب الدوام واستمرار التصديق، وبهذا أجاب أبو المعالي عما يرد على مذهبهم أن الإيمان واحد لا يتفاضل، فيكون إيمان الرسول وإيمان أفسق الناس واحداً[3].

الثاني: الزيادة بحسب المؤمن به فالعلم التفصيلي ليس كالمجمل، وهذا الذي ذكره الأيجي صاحب المواقف[4].

---

(١) المحصل (٣٤٩).

(٢) الإيمان لأبي عبيد (ضمن مجموعة رسائل الإيمان) ت/الألباني (ص٧٢).

(٣) الإرشاد للجويني (٣٣٦).

(٤) المواقف (٣٨٨).

الثالث: زيادة إشراقه وثمرته في القلب[1]، والمعنى الثاني هو المشـــهور في جـــواب المعتزلة[2].

وهذه الأوجه المذكورة ليست باطلة في نفسها، بل محل الإبطال قصـــر الزيـــادة والنقصان على ذلك، فإن الذي في القرآن والسنة وأجمع عليه الصحابة أن الإيمان يزيـــد وينقص في سائر موارده، والقول بأنه واحد لا يتفاضل بدعة بالإجماع، وهذا الأصـــل المخالف للقرآن والحديث وكلام الصحابة لما تقلده حماد بـــن أبي ســـليمان وأمثالـــه أخرجوا به العمل عن مسمى الإيمان وغلطوا في موارد القول بكفر من تـــرك العمـــل فصار عندهم يصح ثبوت علم القلب وتصديقه وانقياده ومحبته وخوفه ورجائه وأمثـــال ذلك، ثم لا يقع معه عمل صالح البتة، ومعلوم أن مثل هذا لا يلتزمه في دهره ويطبقـــه عليه إلا من ليس في قلبه انقياد لأمر الله ورسوله كما حققه شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال: "ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه بأن الله فرض عليـــه الصلاة والزكاة والصوم والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة ولا يصوم من رمضان ولا يؤدي لله الزكاة ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلـــب وزندقة لا مع إيمان صحيح، ولهذا يصف سبحانه بالامتناع مـــن الســـجود الكفـــار . . . "[3].

وفي الجملة فأوجه زيادة الإيمان ونقصانه متعددة: أحدها الأعمال الظاهرة، فـــإن الناس يتفاضلون فيها وتدخلها الزيادة والنقصان وهذا متفق عليه بين ســـائر المســـلمين لكن موارد النـــزاع في دخولها في مسمى الإيمان بين السلف والمرجئة بأصنافها، أو بقاء الإيمان مع ترك ما هو من الواجبات الظاهرة كما هو مورد النـــــزاع بـــين الســـلف والخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، ومن ينفي دخول العمل في الإيمان يقـــول: هو من ثمرات الإيمان ومقتضاه فأدخله فيه مجازاً، وعلى هذا يقع لهم إطـــلاق الزيـــادة

---

(١) شرح المقاصد (٥/٢١٤)، شرح الجوهرة (٤٩).

(٢) المختصر في أصول الدين لعبدالجبار المعتزلي (٣٨٤).

(٣) الفتاوى (٧/٦١١).

والنقصان في بعض الموارد ومثل هذا حجة عليهم، فإن التفاضل في المقتضى يوجب تفاضل مقتضيه وموجبه، فإن وجوده فرع عن وجوده، وعدمه فرع عن عدمه فيكون زيادته ونقصانه فرع عن زيادته ونقصانه، وهذا هو مقتضى المنقول والمعقول.

الوجه الثاني: زيادته ونقصه في أعمال القلوب، فإن من المعلوم أن الناس يتفاضلون في محبة الله ورسوله وخشية الله وخوفه ورجائه والتوكل عليه والإخلاص له وأمثال ذلك، وهذا المعنى معلوم بالضرورة من دين المسلمين، فإنه يمتنع أن يقال: إن محبة الرسول لربه وخوفه ورجاءه وإخلاصه وصدقه وتوكله وأمثال ذلك مثل ما يقع لسائر المسلمين.

الوجه الثالث: أن التصديق والعلم في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل فليس تصديق من صدق الرسول مجملاً كمن عرف تفاصيل خبره، وليس تصديق من عرف تفاصيل أسماء الرب وصفاته كمن علم ذلك مجملاً دون كثير من التفاصيل، ومثل هذا التفاضل ثابت في العقل والنقل.

الوجه الرابع: أن يقال: التصديق والعلم نفسه يتفاضل، فإنه كسائر صفات الحي من القدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ونحو ذلك، والحواس تتفاضل بإجماع بني آدم، فهذا مثلها سواء قيل إنه لا يحصل إلا من جهتها أو لا، فإن تعلقها بالتحصيل مجمع عليه بين العقلاء.

الوجه الخامس: حصول التفاضل من جهة الأسباب المقتضية للعلم والتصديق ولهذا يقع تفاضل في تصديق الأخبار النبوية، فإن ما أخبر به النبي متواتراً عنه يكون العلم به جازماً عند سائر المسلمين بخلاف ما روى عنه دون ذلك مما هو محتمل للتردد في أحد رواته وأمثال ذلك، والمخالفون للسلف جماهيرهم يقولون: إن الذي يفيد العلم من أخبار الرسول هو المتواتر دون الآحاد فإنها تفيد الظن، ومثل هذا الأصل الذي ذكره أرباب الكلام، وحدوا التواتر بما ليس معروفاً عند أئمة الحديث المتقدمين مما يعلم غلطهم فيه، لكنه موجب للقول بتفاضل التصديق ضرورة فأصحاب هذا الأصل من

نظار المتكلمة وغيرهم يقولون: التصديق لا يتفاضل مع قولهم بهذا التفريق والحكم، وهذا تناقض وقع فيه خلق من النظار.

الوجه السادس: أن التفاضل يحصل في موارد الإيمان القولية والعملية من جهة الدوام والثبات والذكر، وهذا يسلم به أكثر المخالفين للسلف كما ذكره القاضي عبدالجبار عن أصحابه المعتزلة[1]، وذكره خلق من الأشعرية كأبي المعالي صاحب الإرشاد[2] وغيره[3].

الوجه السابع: أن الصفات التي هي مورد للإيمان في القلب يقع فيها التفاضل باتفاق الناس، فكذلك إذا تعلق بها الإيمان، فإن الناس يتفاضل خوفهم ومحبتهم لمتعلق أحوالهم من الأهل والمال والولد وغير ذلك، وهذه الصفات كالمحبة وأمثالها يتعلق بها الإيمان فيدخلها التفاضل معه، لأن التفاضل لازم لها لزوماً ذاتياً سواء كانت محبته دينية أو طبيعية وكذا الخوف وغيره، وتفاضل بني آدم في محبتهم وخوفهم وطمعهم في أموالهم وأولادهم وأهليهم وغير ذلك أمر معلوم بالضرورة عند العقلاء بل حصول التفاضل في هذه الصفات عند تعلق الإيمان بها أولى[4].

وفي الجملة فالأدلة المفصلة من المعقول والمنقول على تفاضل الإيمان في سائر موارده متواترة وجماهير المخالفين يعلمون تعذر مقالتهم في هذا الباب، فإن الخوارج والمعتزلة لا يعدمون الإيمان بترك مستحب مع أن أصلهم يقتضي أن النوافل من الإيمان، وهذا ما صرح به كبار محققيهم، وهذا قول أبي الهذيل العلاف وأمثاله، وهو المذهب المعتبر عندهم كما ذكره عمدة متأخريهم عبدالجبار بن أحمد[5]، والمعروف في

---

(١) المختصر في أصول الدين (٣٨٥) [ضمن مجموعة رسائل أئمة العدل والتوحيد].

(٢) الإرشاد (٣٣٦).

(٣) شرح المقاصد (٥/٢١٤).

(٤) انظر في هذه الأوجه الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٦٢ـ ٥٧٤)، فتح الباري لابن رجب (١/٩ـ ١٣).

(٥) شرح الأصول الخمسة (٧٠٧ـ ٧٠٨)، وانظر الإيمان لأبي يعلى (٩٥٦ـ ٩٥٧).

مذهب الخوارج كذلك كما ذكره أبو محمد ابن حزم[1]، وصاحب المواقف[2]، وإن كان بينهم نزاع مشهور.

والمقصود أن النوافل يقع بها تفاضل الإيمان، وهذا لازم لسائر هؤلاء، وكذا أصناف المرجئة، فإن العلم بتفاضل التصديق والعلم معروف عند عامة الناس وجماهير النظار يصححون ما هو من ذلك في موارد النظر، وإذا تكلموا في التصديق والعلم الذي هو الإيمان عندهم قالوا: لا يتفاضل، وهذا اضطراب وتناقض وقع فيه أكثر الخائضين في هذا الباب.

وجماع شبهتهم في هذا المورد أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها كاسم العشرة والمائة وأمثال ذلك، فإن زوال ما هو منها زوال لها واعتبروا هذا في الأجسام المركبة التي يزول الاسم بزوال أحد جزئي التركيب، قالت المرجئة: فإن كان الإيمان مركباً من القول والعمل لزم زواله بزوال بعضه، وهذا قول الخوارج والمعتزلة، وامتنع عند سائر الطوائف المخالفة للسلف أن يجتمع في العبد كفر وإيمان، ولهذا صار جمهور هؤلاء يقولون: الإيمان يزيد وينقص ومقصودهم ما ليس هو من الإيمان عندهم ويقولون: الإيمان من حيث هو لا يزيد ولا ينقص ويجعلون الخلاف بين المثبت والمنفي من الخلاف اللفظي، ومثل هذا من أخص موارد الغلط عند هؤلاء، فإنهم إذا قالوا: الإيمان من حيث هو لا يزيد ولا ينقص امتنع هنا أن يطلقوا القول بزيادته ونقصانه حتى على تأويل ذلك بزيادة المؤمن به، أو استمرار التصديق وثبوته، أو باعتبار المجمل والمفصل، فإن هذه الأوجه وإن قيل: إن قصر زيادة الإيمان ونقصانه عليها مخالف للإجماع كما حكاه أبو عبيد إلا أنها من أوجه زيادة الإيمان المعتبرة، والسلف والأئمة يذكرونها ويذكرون غيرها ويقولون: يزيد بالأعمال الصالحة الظاهرة والباطنة، وينقص بالمعاصي الظاهرة والباطنة.

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

(٢) المواقف للأيجي (٣٨٥).

والمقصود أن إطلاق زيادة الإيمان بمثل هذه الأوجه التي يذكرها نظار هؤلاء مع قولهم: إن الإيمان واحد من حيث هو تناقض، فإن الشيء من حيث هو المجرد عن سائر أوصافه ومتعلقاته ومقتضياته الداخلة في مسماه أو اللازمة له، فمثل هذا المجرد المطلق فرض يفرضه الذهن لا وجود له في الخارج، فإن هذه المعاني لا توجد في الخارج إلا مضافة مخصصة وهؤلاء النظار من المتكلمة شاركوا نظار المتفلسفة الذين تكلموا في إثبات واجب الوجود وجعلوه هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة مع أنهم يقولون في منطقهم: إن المجردات المطلقة لا وجود لها في الأعيان، وجماهير الفلاسفة الأولى يقرون بما هو معروف عند سائر العقلاء: أن المجردات المطلقة ليس لها وجود إلا في الأذهان، وأفلاطون صاحب المثل خالف جماهير الفلاسفة قبله وقوله معلوم الفساد عند جماهير هؤلاء، مع أنه وذويه يقولون: إن وجودها كلي ولا يجعلون المطلق المجرد إلا كلياً لا وجود له في الأعيان، وأرسطو وأتباعه المشاؤون يجعلون ما هو من الموجودات المطلقة مقارناً للأعيان، ويقولون: إن ثبوتها في الوجود كلي ويذكرون هذه المقارنة التي حقيقتها أن الوجود الخارجي هو الوجود المعين.

والمقصود أن سائر الفلاسفة حتى الأفلاطونية والأرسطية تقول: إن المتعينات ليس وجودها مطلقاً مجرداً، ومعلوم أن الإيمان الذي أمر الله به العباد ليس هو واحداً لا من جهة مبدئه، ولا من جهة متعلقه، فإن ما أوجب الله من الإيمان على المكلفين ليس واحداً باتفاق الناس، وقد أوجب على الأنبياء والرسل البلاغ، ومثل هذا لا يقع لغيرهم لأنهم لا نبوة لهم، والبلاغ الذي يؤمر به أهل العلم ليست بمنزلة هذا، وأوجب على الرجال ما لا يجب على النساء، وعلى النساء ما لا يجب على الرجال، وعلى الحر ما ليس على العبد، وعلى القادر ما ليس على العاجز وأمثال ذلك، وكذلك الإيمان بعد تعلقه بأعيان المؤمنين ليس واحداً في التحقيق، مما يحصل أن قول المخالفين للسلف ممتنع التحقيق في الأعيان، وأن وجوده وجود ذهني كسائر المجردات، وهذا اللبس دخل على متأخري النظار من استعمالهم للمنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو وأتباعه وعن هذا

أنكر تفاضل العقل والإيجاب والتحريم طائفة من أهل أصول الفقه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن عقيل، والجماهيرُ على خلاف ذلك، وهو قول أبي الحسن التميمي وأبي محمد البر بهاري وأبي يعلى وأبي الخطاب وغيرهم.

ومنشأ الشبهة عند أهل المنطق من جهة أنه غلب عندهم اسم الماهية لما يوجد في الأذهان، وما يقع في الخارج يسمى وجوداً، وعن هذا قال كثير من المتفلسفة والمتصوفة بالتفريق بين الوجود والثبوت، وجعلوا الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها وهذا معنى قولهم: إن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان، وهو يشبه قول من يقول: المعدوم شيء كما يقوله طائفة من المتفلسفة والمتكلمة من المعتزلة وغيرهم.

والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يحكى هذا عن أفلاطون وذويه، ومنهم من يجعل المطلقات في الخارج مقارنة للمتعينات وهذا المذكور عن شيعة أرسطو صاحب المنطق، وهذا وهذا غلط عند جماهير العقلاء وحذاق المتفلسفة يقولون: الموجودات المطلقة لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، وهذا المورد وهو القول في الوجود المطلق هو الفلسفة العليا. والأُولى عند كثير من هؤلاء فإنهم يقولون: إن الوجود يعرض للماهيات الثابتة في الخارج فوجود الشيء غير حقيقته، وجعلوا وجود الباري مطلقاً ليقع به الامتياز ولا يلحقه العروض، ولهذا لم يكن عندهم هذا الوجود متقسماً، وفرقوا بين الماهية والوجود، ولو فسروا الماهية المطلقة بما يكون في الأذهان والوجود العيني الخارجي بما يكون في الأعيان، لكان هذا مما يسلم به عند العقلاء، ومعلوم أن الوجود المطلق من شرطه عدم تعلق ما به الامتياز، ولهذا استعمل ابن سينا وأمثاله مورد السلوب فيه على هذا المعنى، وهذا هو تعطيل الباري عن أسمائه وصفاته وأفعاله، فإن سلفهم أرسطو وأمثاله ما كانوا يدعونه رباً خالقاً بل علة غائية وينفون الحركة بمفهومها الفلسفي عند هؤلاء، وهي كل ما يقع به الامتياز، وبقطع الإطلاق.

والذي عليه حذاق نظار المسلمين وهو قول النظار المنتسبين للسنة والجماعة وسائر المثبتة الصفاتية، فضلاً عن أهل السنة والجماعة أن وجود الشيء في الخارج عين ماهيته، وهذا قول ابن كلاب والأشعري ومحمد بن كرام وأتباعهم، والمقصود أن

نظار المتكلمة يقع لهم اضطراب في هذا المورد، فإن أصحاب المنطق كذلك في كلامهم تناقض واضطراب ومحصل الجواب عن هذه الشبهة في الإيمان من وجهين:

الأول: أن الحقيقة المركبة لا يلزم من زوال بعضها زوال سائرها، بل قد يـــزول بعضها ويبقى بعضها، ويصح فيه الاسم مضافاً وقد يزول سائرها بزوال بعضها، فيتعذر الاسم مطلقاً ومقيداً، وهذا مطرد في الأعيان والأعراض ومن أطلق لزوم زوال الاســم بزوال بعض المسمى فقد خالف ما هو معلوم بالضرورة، فإن الطعام البر إذا زال بعــض مقداره بقي اسمه مضافاً، وكذا الواحد من الطعوم إذا أخذ نصفه فقد يزول اسمه، وقــد يبقى مضافاً فيقال: نصف رغيف ونصف ورقة ونصف تمرة، ومعلـــوم عنــد ســائر العقلاء أن ما زال بعضه من الأعيان والأعراض لا يبقى كما هو قبل ذلك، وكذلـــك الأعراض فإن ضعف القدرة ليس هو عدمها، ونقص الإرادة والمحبة ليس هو عدمـها ولا كمالها باتفاق الناس.

والإيمان من هذا الوجه، فإنه ليس واحدا، بل هو شعب كما وصفه الرســول ﷺ كما في الصحيحين عن أبي هريرة[1]، والعبادات ــ الصلاة والصوم والحج ــ لها أجزاء وأبعاض، وهذا المعنى متقرر عند سائر المسلمين، واسم الإيمان وإن قيل إنه لا يلزم مـــن زوال بعض واجباته زوال الاسم مطلقاً، فهذا نفي للزوم، وإلا فقد يزول اسم الإيمـــان بزوال بعضه، وعن هذا قال من قال من السلف إن ترك الصلاة كفر مع إجماعهم علـــى أن سائر الواجبات الظاهرة غير المباني الأربعة لا يقع بتركها كفر مخرج من الملة.

ولهذا جاء حرف الإيمان في القرآن والحديث مطلقاً ومقيداً ومورده عند الإطـلاق ليس هو مورده عند التقييد، ولهذا إذا استعمل مطلقاً في كلام الله ورسوله فجميع مـــا شرع من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة تدخل في مسماه، ويكون هنا بمعنى الـــبر والتقوى والدين، فهذه ألفاظ لمسمى واحد، وإن كان كل لفظ له صفة ليســـت هـــي الصفة التي يدل عليها الآخر، ومن هنا اختلف مورد هذه الأحرف في القرآن، ويذكـــر

---

(١) رواه البخاري (١/٧) رقم (٩) كتاب الإيمان، ومسلم (١/٣٦) كتاب الإيمان.

البر فيما يقارنه أعمال متعدية، ومثل هذا تعدد أسماء الله ورسوله وكتابه والمسمى واحد، وإذا استعمل مقيدا فله أحوال:

تارة يكون مقرونا باسم الإسلام كما في حديث جبريل: "ما الإسلام؟ . . . ما الإيمان؟ . . ." متفق عليه[1]، وقوله تعالى: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾**[2] على قول جماهير السلف في الآية.

وتارة يقرن بالأعمال الصالحة كقوله: **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾**[3]، وهو حال التقييد يراد به ما في القلب باتفاق الناس لكن هل يراد به العمل الصالح في هذا المورد؟ هذا محل نزاع.

قال الإمام ابن تيمية: "والتحقيق أنه تارة يدخل في الاسم وتارة يكون لازما للمسمى بحسب إفراد الاسم واقترانه، فإذا قرن الإيمان بالإسلام كان مسمى الإسلام خارجا عنه كما في حديث جبريل، وإن كان لازما له، وكذلك إذا قرن الإيمان بالعمل كما في قوله: **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾** فقد يقال: اسم الإيمان لم يدخل فيه العمل وإن كان لازما له، وقد يقال: بل دخل فيه وعطف عليه عطف الخاص على العام . . ."[4].

وإذا استعمل مطلقا دخل العمل فيه باتفاق أهل السنة والحديث كقوله تعالى: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا﴾**[5]، ومعلوم أن الاسم الواحد ينفي ويثبت بحسب الأحكام المتعلقة به، وإذا نفي في مورد مختص لم يلزم عدمه في سائر الموارد، وإذا ثبت في مورد مختص لم يلزم إثباته في

---

(١) صحيح البخاري (١/١٨)، صحيح مسلم (١/٣٩).

(٢) الحجرات: آية ١٤.

(٣) الكهف: آية ١٠٧.

(٤) الفتاوى (٧/٥٥٥).

(٥) الأنفال: الآيات ٢، ٣، ٤.

سائر الموارد، وإذا نفي لم يلزم فيه العدم، وإذا أثبت لم يلزم فيه الكمال، وهذا معروف في لسان بني آدم العرب وغيرهم.

والإيمان كذلك فإن له أصلاً وكمالاً، وظاهراً وباطناً فيثبت في حال باعتبار أصله وينفى في نظيرها باعتبار كماله، وينفى باعتبار باطنه ويثبت باعتبار ظاهره فيما هو مثله، ولهذا قال النبي ﷺ لمعاوية: "اعتقها فإنها مؤمنة" لما سألها أين الله قالت في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. أخرجه مسلم في صحيحه[1]، ولما قال سعد يا رسول الله أعط فلاناً فإنه مؤمن، قال: أو مسلم، أقولها ثلاثاً ويرددها عليّ ثلاثاً أو مسلم . . . "، أخرجاه في الصحيحين[2]، ومعلوم أن الرجل في حديث سعد يقول: إن الله في السماء ومحمداً رسول الله وإلا لم يكن مسلماً.

وموجب اختلاف هذا اختلاف الأحوال والمقامات، فإن حديث معاوية بن الحكم مقامه مقام العتق وهذا وأمثاله من الأحكام الظاهرة كالمواريث وعصمة الدماء والأموال ونحو ذلك يقع بأصل الإيمان، بخلاف مقام الثناء والمدح والشهادة بالإيمان فإن هذا لا يقام فيه بمثل الأحكام الظاهرة.

والشريعة تفرق بين الأحكام الظاهرة والباطنة وما يصاحب ذلك من الأسماء كذلك باتفاق فقهاء السلف، ولهذا قال الله في المنافقين: **﴿ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلاً لولوا إليه وهم يجمحون﴾**[3]، وقال: **﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا ولا يأتون البأس إلا قليلا أشحة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد أشحة على الخير أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم وكان ذلك على الله يسيراً﴾**[4] فهنا أضافهم إلى أهل الإسلام فقال: **﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين**

(١) سبق تخريجه (ص٦٩٧).

(٢) سبق تخريجه (ص٦٦٥).

(٣) التوبة: آية ٥٦ــ ٥٧.

(٤) الأحزاب: آية ١٨ــ ١٩.

﴿لإخوانهم﴾[1]، مع أنهم منافقون ولهذا قال: ﴿أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم﴾[2]، ونفى كونهم من المسلمين في قوله: ﴿ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم﴾[3].

الوجه الثاني: "أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة ولا تتلازم عند الضعف" قاله شيخ الإسلام[4]، وهذا مبني على أن أصل الإيمان في القلب وهو قول القلب وعمله الذي هو إقرار وتصديق ومحبة وانقياد وما في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، فإذا لم يظهر المقتضى دل ذلك على نقص ما في القلب تارة وعلى عدم ما في القلب تارة، ولهذا صار من امتنع دهره عن السجود لله والصيام والزكاة والحج كافراً بالإجماع، ومثل هذا لا يقال: إن معه إيمان القلب، فإن إيمان القلب تصديق وعمل وعمله هو محبته وانقياده وخضوعه وخوفه وطمعه، فهذه الأعمال يمتنع ثبوتها ولا يقع بها تقرب بشيء من الطاعات الظاهرة، ومن هنا كان عدم جنس العمل الظاهر عدماً للإيمان بإجماع السلف كما حكاه إسحاق بن إبراهيم وسفيان بن عيينة والآجري وابن بطة وابن تيمية وغيرهم[5].

والمقصود أن الشريعة جاءت بتفاضل الإيمان، وأنه شعب، وأن المعاصي منها ما يسمى نفاقاً ولا يكون هو النفاق الأكبر الذي صاحبه في الدرك الأسفل من النار كالكذب والغدر والفجور في الخصومة والخيانة وأمثال ذلك مما سماه الرسول نفاقاً أو خصلة من النفاق، كما في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو مرفوعاً: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً: إذا حدّث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر وإذا أؤتمن خان"[6]، وقال: "آية المنافق ثلاث . . ."[7] كما في حديث أبي هريرة، ومعلوم بإجماع المسلمين أن هذه الخصال ليس صاحبها مخلداً في النار الذي هو حكم النفاق

---

(١) الأحزاب: آية ١٨.

(٢) الأحزاب: آية ١٩.

(٣) التوبة: آية ٥٦.

(٤) الفتاوى (٧/٥٢٢).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٨ـ ٢٢٠، ٥٥١، ٦٤٥ـ ٦٤٨) (٢٢/٤٨)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٣).

(٦) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٧) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

الأكبر الذي صاحبه في الدرك الأسفل من النار، والخوارج وإن قالت إنه يخلد في النار فهم لا يخصون هذه الكبار لمعنى النفاق، بل هذا مطرد عندهم في كل ما عدوه من الكبار، وإن لم يسمه الشارع نفاقاً أو كفراً، وكذلك قال رسول الله ﷺ كما في الصحيح من حديث أبي هريرة: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[1]، وليس المقصود به الكفر الأكبر.

وفي الجملة فمورد الشريعة في الأسماء والأحكام أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك مما يقع فيه إطلاق وتقييد وتفصيل[2]، والمخالفون للسلف لم يحققوا هذا المقام و لم يعرفوا مورد الأسماء في القرآن، بل هم في الجملة كل صنف منهم يحتملون مورداً واحداً ويتأولون غيره وهذا هو الغالب على أهل الكلام وأصناف المخالفين للسلف فيما يستدلون به من القرآن والحديث، وهو في هذا المقام مقام مسمى الإيمان وأسماء الإيمان والدين وأحكام ذلك من أخص ما يقع للمخالفين فيه الاضطراب، والقرآن جاء بالتفصيل وليس فيه تناقض واختلاف، وهذا من آيات كلام الله: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**[3].

---

(١) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٢) انظر في هذه الشبهة ووجهي الرد: الفتاوى لابن تيمية (٥١١/٧ـ ٥٤٢)، فهو فصل مفصل من أحذق ما يكون ولولا خوف التطويل لنقلته بنظمه.

(٣) سورة النساء: آية ٨٢. .

الخاتمة

الخاتمة : وفيها أهم النتائج، والتعليق على موقف بعض المفكرين والمعاصرين في الحكم على ظاهرة التداخل في المقالات عند الطوائف

الحمد لله وحده يسر لنا من أمرنا يسرا، أسأله السداد والتوفيق، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم، وهو الولي الحميد.

ثم هذا النظر المتقدم تحصيلٌ بقدْر في معاقد المقالات، ومنازع الإشارات التي استعملها الإسلاميون في مقالاتهم التي قالوها في أصول الدين، وهي محصل اعتبار العقول واتصال النفوس عند أربابها المتكلمة والمتفلسفة، وهي قصد الشريعة وأثرها ومفادها عند سلف الأمة ومن مال إليهم من فضلاء المتكلمة وحذاق النظار القاصدين سبيل السنة والجماعة، فضلاً عن أتباع السلف من الفقهاء وأهل الحديث وأهل الأحوال الشرعية الفاضلة.

وهذه الخاتمة ليست أحرف الاستكمال فإن مقام التمام في الوصول إلى هذه المقاصد، والوقوف على هذه المعاقد، والكشفِ عن منازع الآراء في مسائل الديانة مرتقى صعب، فإنه سير في طول مهامه آراء العباد المسلمين المختلفين في تقرير أصول الديانة، وهذا قدر يحتاج إلى بسط وتعريف وسعة نظر في المعاقد والمقاصد[1]، والحال والمقام دون هذا، كيف وهو مقام اضطربت فيه آراء الناظرين الفاحصين والبصراء المكاشفين وأخبر الواقف على نهاية أقدامهم[2]، وأقسام لذاتهم، ومحصل أفكارهم[3]، بما انتهى إليه أمرهم من الحيرة والاضطراب، فخلق من هؤلاء الوجوه الأساطين لم يستطيعوا كشف سائر هذه المهامه بل نطقوا بما عرفوا وأفصحوا عما كشفوا، و لم يذكروا سائر الحقائق و لم يقفوا على سائر المقاصد والمعاقد، فضلاً عن كشف منازع المقالات ومعرفة الاتصال بالإشارات والتنبيهات بين طوائف المتكلمة بعضها مع بعض ثم بين المتكلمة والمتفلسفة، بل قالوا في الجملة بظواهر المفارقة وما اشتهر من التعاند

(١) ليس المقصود بالمقصد النية التي هي دين بين العبد وبين ربه، بل هي الأرب العلمي.

(٢) هو الشهرستاني صاحب نهاية الأقدام.

(٣) هو ابن الخطيب الرازي صاحب أقسام اللذات ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

والمنازعة بين هذه الطوائف وظن أكثرهم أن هذا قطع مادة الاشتراك الموجبة، و لم يبق إلا قدر من الاشتراك ليس مما يحصل به الإيجاب، ولا مما يعرف به التولد والاتصال في هذه المقالات لأنهم عرفوا ما به الامتياز على التحقيق بل الزيادة، وعرفوا ما به الاشتراك على التقصير والمؤانسة، فلست ترى لهم في الجملة تحقيقاً في هذا المقصود.

ومن الإشارات المحصّلة، والتنبيهات الموصّلة في هذا النظر المختص، هذه المرقومات:

١. تحصل أن أخص ما دخل على المسلمين في عقيدتهم فأوجب أصول البدع والمحدثات الكبار من المعارف مادتان: العلم الكلامي والفلسفة.

٢. تحصل أن علم الكلام مركب من غير مادة وأخص مادته المحصلات الفلسفية.

٣. تحصل أن علم الكلام ليس هو علماً عقلياً محضاً معتبره دلائل العقول المحضة التي يستعملها ويصححها سائر العقلاء، بل فيه مادة فلسفية في أصله وتأليفه.

٤. تحصل أن علم الكلام من أخص موجبات التقليد المجمع على ذمه بين المسلمين حتى المتكلمة فإنهم يصرحون بذم التقليد، ويظنون العلم الكلامي يدفعه!!.

٥. تحصل أن علم الكلام أخص ما عارض به أربابه دلائل السمع، وأن التحقيق ثبوت موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول.

٦. تحصل أن علم الكلام الذي استعملته طوائف اشتهر التعاند بينها كالمعتزلة والأشعرية هو الموجب لثبوت الاتصال على التحقيق، وإن كان يَثْبت قدر من الامتياز المحقق يكون موجبه في الغالب السنة والأثر بين الطوائف الكلامية.

٧. تحصل أن المنطق الأرسطي من أخص آلات التقليد وأنه ليس مما يحقق العلم والمعرفة، بل هو في كثير من الموارد أحرف مصنوعة لتصحيح الوهميات الأرسطية في القول بالكلي والمجرد وأمثال ذلك، وأن صوابه يمكن معرفته بغير هذا النظم الأرسطي.

٨. تحصل أن علم الكلام والمنطق بدعة في الإسلام لما أوجبه من مخالفة دلائل المنقول والمعقول، وما فيهما من صواب فلا يختصان بالتعريف، بل هو مشاع.

٩. تحصل أن الفلسفة المستعملة عند المليين نوعـــان: نظريـــة، وعرفانيـــة، وأن الفلاسفة الملية إما نظارية أو عرفانية أو مركب منهما، وهو شأن حذاقهم.

١٠. تحصل أن عرفانية المتفلسفة الملية ينتحلون إما التشيع وهذا شأن أهل الـتركيب منهم في الجملة، وإما ينتحلون التصوف وهم أهل الطريق الواحد في الجملة.

١١. تحصل ظهور أثر الفلسفة المضافة إلى نظارية هؤلاء الملية في العلـــم الكلامـــي فهذا باعتبارها هي وإلا فإن أصحابها الملية تأخروا ظهوراً عن كثير من المتكلمـــين وأثر الفلسفة المضافة إلى باطنية هؤلاء الملية في كثير مـــــن الصوفيـــة وأربـــاب الأحوال.

١٢. تحصل أن مذاهب الفلاسفة الأولى أرسطو ومن قبله في العلم الإلهـــي فيـــها اضطراب والمحقق عنهم جمل عامة في الجملة، وقد اختلف الفلاســـفة المليـــة في تحصيله.

١٣. تحصل أن امتياز السنة عن البدعة من أخص محققات درء الاشتباه بين الحـــق والباطل، وأن كثيراً من الفضلاء لم يعتبروا علم الكلام بالتصحيح والموافقـــة إلا لما استعمله أمثال أبي الحسن الأشعري ممن انتسب للسنة وعرف بقدر من الإمامة والديانة وقصد الأثر.

١٤. تحصل أن عبدالله بن سعيد بن كلاب هو مقدم الصفاتية وأنه في برزخ بـــين أهل السنة والمعتزلة وعلى طريقته في الجملة نسج الأشعري وأمثاله في الإلهيات.

١٥. تحصل أن عبدالله بن سعيد وأمثاله عنهم حصل كثير من الاشتباه ودخل العلـم الكلامي على المنتسبين للسنة والأئمة، وهذا تحول تاريخي خاص.

١٦. تحصل أن ثبوت القول النظري من متكلمة الصفاتية فيما يقولونه في السلف أو المعتزلة ليس مستلزماً تحقيق ذلك في التطبيق بل يفارقه كثيراً.

١٧. تحصل أن مقام الانتساب ليس هو مقام التحقيق والقول في نفس الأمر، وهـــذا مطرد في الجملة في مدرسة الكلابية والأشعرية والماتريدية والظاهرية، وهذا مـــن أخص موجبات التداخل، حيث يتحقق في مدارس متأخري المتكلمين والنظـــار

قدر كبير من الافتراق بين الموقف النظري، والموقف التطبيقي في موقفهم من النص، والعقل، والطوائف الأولى من السلف، وغيرهم من قدماء المتكلمين والنظار.

١٨. تحصل أن متكلمة الصفاتية درجات فابن كلاب خير من الأشعري في الجملة والأشعري خير من الماتريدي، ثم أصحاب هؤلاء على درجات، وكذلك الاختلاف في أصناف الطوائف المتكلمة والمتفلسفة.

١٩. تحصل أن مدارس متكلمة الصفاتية هي التي شاعت في أصحاب الأئمة المتأخرين، إما اتخاذا، أو تقليدا، أو أثرا.

٢٠. تحصل أن أصحاب الأئمة الأربعة من الفقهاء ليسوا درجة واحدة في أصول الدين، فمنهم مفارقة في الجملة، ومقاربة، ومتأثرة، وموافقة محضة.

٢١. تحصل حقيقة الوصل بين داود بن علي وابن حزم، والقدر المتحقق منه.

٢٢. تحصل الفرق بين الظاهرية الفقهية والظاهرية العقدية، وأن مادة هذه لا تحصل مادة هذه، بل استعمل معها مادة أخرى أدخلها ابن حزم.

٢٣. تحصل معرفة أصول مقالات الناس في أول الواجبات وأن الخلاف بين النظار لفظي وأن التحقيق هو مذهب السلف أن أول واجب هو التوحيد بالشهادتين.

٢٤. تحصل أن إيجاب النظر بدعة قدرية مبنية على نفي القدر دخلت على كثير من الطوائف المثبتة للقدر وهي لا تناسب أصلهم.

٢٥. تحصل أن البدع في جمهور أصول الدين محصلة من أصول مشتركة بين الطوائف مع تعاند مقالاتها، وهذا حاصل في المعرفة والنظر، والصفات، والقدر والأسماء، والإيمان.

٢٦. تحصل معرفة أقوال الطوائف المخالفة في الصفات وأن النفي مشكاته واحدة من المقولات الفلسفية على طريق التولد المركب من هذا ومناسب آخر يقارنه ليس هو بدرجة أثره.

٢٧. تحصل أن دليل المتكلمين في الصفات واحد اختلفوا في حده ورسمه، وأوجب بهذا المختلف المذاهب المتناقضة.

٢٨. تحصل أن كثيراً من المتأخرين تقلدوا حقيقة مقالات مغلطة يوافقون جماهير المسلمين في الطعن عليها، مع أن قولهم مولد منها كقول المعتزلة في الصفات فإنه فرع مولد من قول الفلاسفة، وكقول الأشعرية بالكسب في القدر، فإنه مولد من قول الجبرية، وإن لم يكن المولَّد هو تمام الأصل المحصَّل منه.

٢٩. تحصل أن الأصول المشتركة هي من أخص معاقد المخالفين للسلف ويعلم عند التحقيق معارضتها للمنقول والمعقول.

٣٠. تحصل أن الأصول التي لا تكون محصلة من علوم الأوائل غير المسلمين من الفلاسفة وغيرهم قد يدخلها الاشتباه على من عرف بالسنة والإمامة، كالقول بأن الإيمان واحد، فهذا أصل سائر المخالفين وقد دخل على حماد بن أبي سليمان وأمثاله.

٣١. تحصل أن مذهب السلف هو أحق المذاهب بالتحقيق بما بنى عليه من الدلائل السمعية القاطعة وما صح من دلائل العقل اللازمة، ولهذا اطرد القول عند أئمة السنة ولم يقع بين السلف اضطراب واختلاف كحال سائر الطوائف المخالفة من طوائف المتكلمة والمتفلسفة، فقد شاع اختلافها وافتراقها، وما يقع من اختلاف أصحاب الأئمة المنتسبين إليهم في أصول الدين سببه في الجملة ما دخل عليهم من أصحابهم الذين يشاركونهم في الفقه والشريعة ممن اشتغل بالعلم الكلامي وله طائفة مخصوصة من المتكلمين ينتحل قولها في أصول الدين، أو انتسب إلى السنة من المتكلمين.

٣٢. تحصل أن هذا المقام والنظر، مقام خاض فيه أصناف من أهل النظر والمكاشفة ولم يصلوا إلى تحقيق العلم والفصل فيه في الجملة.

٣٣. تحقق أن فصل الخطاب في العلم الإلهي هو ما جاءت به الرسل ونزلت به الكتب.

فهذه الإشارات والمحصلات قدر ظاهر مناسب الذكر على هذا الحرف، ثم هنـــا مقام ختم الخاتمة بأحرف من المقولات والعبارة فيما حصّله بعـــض المعـــاصرين مـــن المفكرين، والمستشرقين، وقُرَّاء تاريخ الفكر والمقالات، ومن يتقرف العلم في مثل هـــذه المهامه ويوحي بأحرف التعبير أنه قد حصل غاية المرام، وعرف نهاية الأقدام، وطلـــب المطالب العالية في مقالات الإسلاميين من أهل الملة، ومن انتسب إليها، وهؤلاء أصناف كثير والغالب عليهم هو الغالب على أسلافهم أن أخص ما عُرفوا به من التقصير عـــدم معرفتهم بحقيقة الوحي الإلهي (كلمات الله وحكمة نبيه محمد ﷺ)، وعـــدم معرفتـــهم بأقوال السلف أئمة السنة والديانة المحصلة من القرآن والحديث، بل هم عند التحقيـق لا يعرفون حقيقة مذاهب كثير من الإسلاميين من أرباب الكلام وغـــيرهم علـــى تمـــام التفصيل، بل يعرفون أحرفاً قاصرة يبالغون في تحليلها والتحصيل منها، ولهذا تحصل لكل معشر من هؤلاء مُحصَّل يناسبه، وصار كل مُحَصَّل لمعشر ينازع غيره من المُحصَّـلات لقصور الآلة والتأخر عن رتبة الرياسة، ولقد كان المحصلون الأوائل كـــابن الخطيـب صاحب المحصل، وأبي الفتح الشهرستاني صاحب الملل والنحل، وأمثالهم فوق هـــؤلاء بدرجات من المعرفة بأقوال السالفين واللاحقين، وقد علم هذا من حال أكثر هـــؤلاء المعاصرين ممن فرضوا لأنفسهم مقام النظر والعقل والفلسفة، ثم هم أصناف:

١ـ صنف عظموا شأن أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة فمن أوقع نفســه في مقام الاختصاص من هؤلاء فلا يخرج عن مشرعة المعتزلة، أو مشرعة أبي الوليـــد ابـــن رشد من الفلاسفة، ومن عنده تعظيم لأثر الإسلام في بيان معاقد المعرفـــة ومقاصدهـــا يتخذ من قول متأخري الأشعرية مشرعة لنمطه ويجعله غاية الجمع بين العقل والديـــن كما يقولون، فهذا الصنف لا يخرج عن اختيار أحد هذه المقولات.

٢ـ صنف قصدوا الانتصاب للتحقيق، والكشف عن منازع المقالات وإشـــارة العبارات فضربوا في أنحاء هذه المهامه الطويلة، واستعملوا لمعرفة ذلك تخليص الملخصـين وقراءة القارئين من المستشرقين ومن شاكلهم، مع نظر قصدوه فيما يوصلهم إلى لغـــة الرياسة من كتب الطوائف والمقالات وما قربه إليهم بعض النظار من أصحابهم فيمـــا

كتبوه، فجاء هذا الصنف لابسين لبوس القضاة في الفصل في تراث الأمة المعرفي وقضوا بقضاءات منهم من يعتبر بعضها ومنهم من يعتبر جملتها المذكورة، من أخصها:

١ــ أن النظر الذي استعمله المتكلمون هو المنقذ للمعرفة الإسلامية، والإدراكُ الصحيح للحقائق العلمية، فهم قصدوا تصحيح المنهج وتقديمه على غيره.

٢ــ أن أكثر موارد الخلاف في المعرفة عند المسلمين (أصول الدين والاعتقاد) تنتهي إلى حقيقة نسبية، وأن إمكان الحقيقة المطلقة هو من معتبرات الوهم، وإصرار الصراع التاريخي.

٣ــ أن القانون السياسي من أخص المكونات للمعرفة عند المسلمين، وقد رسم خارطة الخلاف ووضع المعاني (مقالات الطوائف) في مواضعها المناسبة لمقام السياسة والسلطنة، هذا محصل رسم هؤلاء، وهو وَهْم وتحكُّم وتفريغ للصراع بين الطوائف من المحتوى الديني إلى أنه استجابة سياسية ساذجة، ولم يفرقوا بين أثر السياسة في التشكيل وأثرها في التكوين.

٤ــ إقصاء الإرث السني السلفي عن دائرة الاختصاص والتكوين العلمي وفرض نظرية: أنه دور اعتيادي ترديدي، وهي نظرية قالها قبلهم غلاة المتكلمة والمتفلسفة الملِّيَّة.

٥ــ التشكيك في وضوح المذهب السلفي وتكامله في المعرفة، واتهامه بأنه محصَّل اتجاه واحد داخل مدرسة المحدِّثين، وغالباً ما يضيفونه إلى أحمد بن حنبل ثم استكمله ابن تيمية، وما علم هؤلاء أن هذا قول قاله طائفة من غلاة الأشعرية الذين لم يعرفوا حقيقة مذهب السلف ولا مذهب الأشعري نفسه على التمام والتحقيق، الذي كان ينتسب إلى الإمام أحمد ويصرح أنه إمام أهل السنة.

٣ــ الصنف الثالث: وهو القُرّاء الحكام على مقصد واحد، ومنزع مختص حيث يختصون بعض المقولات أو العبارات بالنظر ثم يرتبون على هذا النظر نتائج كالنظر في (مبدأ العلة، أو الحرية الفردية، أو الوجود والذات، أو التجريد، أو العقل) وهذا منزع أكثر المستشرقين ومقلدتهم، وهؤلاء في الجملة لا يقصدون الانتصار

الولائي التام في المقام الأول، كالأوائل ولا القضاء كأهل الصنف الثاني، بـــل يكـــون مقصودهم إعطاء الصورة كما يرون، فأثرهم يخاف من تحصيلهم وانتزاعهم.

وهذه الأصناف يقع في بعض أحرفهم وصول إلى بعض التعريفات، وتحصيل مـــا هو من الإشارات والتنبيهات، وشرح ما هو من المقاصد، وكشف ما هو من المعـلقد في بحثهم في مقالات الإسلاميين (الطوائف النظارية والعرفانية) وإذا أشير بثبوت هذا، فهذا ليس يطردون فيه، بل غلطهم في هذه المحال المشار إليها أكثر من صوابهم.

وفي الجملة فهذا القول والتصنيف لا يعم سائر المفكرين، وقراء التراث مـــن ذوي الاختصاص الفكري، والنـــزع العقلي، والأثر الفلسفي، بل ثمة في الباب غير هـــؤلاء لكن جمهورهم في هذه الأصناف المذكورة، وأيضاً فإن معشراً من فضـــلاء المفكريـــن المعاصرين ممن عرفوا الحقائق وعظموا آثار الأنبياء وردوا إليها واستعملوا صالح النظـــر لهم تحقيق يناسب مقامهم.

وليس القول هنا في حملة الشريعة العالية والمذهب السلفي من العلماء والعـــارفين فهؤلاء مقامهم في التحقيق في مذهب السلف ورد البدع والحوادث ماضٍ على آثار من سلف من علماء الدين الكبار، وأخص المقتفين بعد أئمة السلف (أهل القرون الثلاثـــة الفاضلة) شيخ الإسلام ابن تيمية، ونعما هو:

ولا عيب فينا غـــير عـــرق لمعشـــرٍ كرامٍ، وأنّا لا نخط علـــى النمـــل[1]

ويعلم أنَّ ما تقدم سطره في هذه الرسالة هو ذكر لمقولات، وتعيـــين لإشـــارات وبيانٌ لأحكام علمية في العبارات المقولة على ما تقتضيه قواعد الملة والشريعة المحمديـــة مقتفياً في ذلك أثر أئمة الإسلام من المحدثين والفقـــهاء والعـــارفين أصحـــاب السـنة والجماعة، وليس يقصد ذكر الأحكام المآلية، وما يوافي به العباد ربهم، وما يجازون بــه فهذا مقام لا يخاض فيه إلا بجمل صرحت بها الشريعة، وأما تفاصيل الأحوال، والحكـــم في أعيان أهل الملة الغالطين في هذه المعاقد العلمية بأحكام المآل الأخروية، فهذا مقـــام رب العالمين يفصل بينهم ولا يظلم ربك أحدا، فإن أقواماً من أهل القبلـــة غلطـــوا في

(١) آخره تقوله العرب في البراءة من المجوسية، وهو هنا للتشبيه.

قدرة، ولا سمع ولا بصر ولا حياة، بل القرآن مخلوق، وأهل الجنة لا يرونه كما لا يـراه أهل النار، وأمثال هذه المقالات.

وأما الخوارج والروافض ففي تكفيرهم نزاع وتردد عن أحمد وغيره، وأما القدرية الذين ينفون [الكتابة] والعلم فكفروهم، و لم يكفروا من أثبت العلم و لم يثبت خلق الأفعال، وفصل الخطاب في هذا الباب بذكر أصلين:

أحدهما: أن يعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقاً، فإن الله منذ بعث محمد ﷺ وأنزل عليه القرآن وهاجر إلى المدينة صار الناس ثلاثة أصناف: مؤمن به، وكافر به مظهر الكفر، ومنافق مستخف بالكفر، ولهذا ذكر الله هذه الأصناف الثلاثة في أول سورة البقرة، ذكر أربع آيات في نعت المؤمنين، وآيتين في الكفار، وبضع عشر آية في المنافقين.

وقد ذكر الله الكفار والمنافقين في غير موضع من القرآن، كقوله: **﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾**، وقوله: **﴿إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً﴾**، وقوله: **﴿فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا﴾**، وعطفهم على الكفار ليميزهم عنهم بإظهار الإسلام، وإلا فهم في الباطن شر من الكفار كما قال تعالى: **﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾**، وكما قال: **﴿ولا تصل على أحد مات منهم أبداً ولا تقم على قبره، إنهم كفروا بالله ورسوله﴾**، وكما قال: **﴿قل أنفقوا طوعاً أو كرهاً لن يقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين، وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾**.

وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق فهذا كافر، ويكثر مثل هذا في الرافضة والجهمية، فإن رؤساءهم كانوا منافقين زنادقة، وأول من ابتدع الرفض كان منافقاً، وكذلك التجهم فإن أصله زندقة ونفاق، ولهذا كان الزنادقة المنافقون من القرامطة الباطنية المتفلسفة وأمثالهم يميلون إلى الرافضة والجهمية لقربهم منهم.

ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان باطناً وظاهراً، لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطاء من السنة، فهذا ليس بكافر ولا منافق، ثم قد يكون منه عدوان وظلم يكون به فاسقاً أو عاصياً، وقد يكون مخطئاً متأولاً مغفوراً له خطأه، وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه فهذا أحد الأصلين.

والأصل الثاني: أن المقالة تكون كفراً: كجحد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحليل الزنا والخمر والميسر ونكاح ذوات المحارم، ثم القائل بها قد يكون بحيث لم يبلغه الخطاب وكذا لا يكفر به جاحده، كمن هو حديث عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة لم تبلغه شرائع الإسلام، فهذا لا يحكم بكفره بجحد شيء مما أنزل على الرسول إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول، ومقالات الجهمية هي من هذا النوع، فإنها جحد لما هو الرب تعالى عليه ولما أنزل الله على رسوله.

وتغلظ مقالاتهم من ثلاثة أوجه: أحدها: أن النصوص المخالفة لقولهم في الكتاب والسنة والإجماع كثيرة جداً مشهورة وإنما يردونها بالتحريف، الثاني: أن حقيقة قولهم تعطيل الصانع، وإن كان منهم من لا يعلم أن قولهم مستلزم تعطيل الصانع، فكما أن أصل الإيمان الإقرار بالله فأصل الكفر الإنكار لله، الثالث: أنهم يخالفون ما اتفقت عليه الملل كلها وأهل الفطر السليمة كلها، لكن مع هذا قد يخفى كثير من مقالاتهم على كثير من أهل الإيمان حتى يظن أن الحق معهم، لما يوردونه من الشبهات، ويكون أولئك المؤمنون مؤمنين بالله ورسوله باطناً وظاهراً، وإنما التبس عليهم واشتبه هذا كما التبس على غيرهم من أصناف المبتدعة، فهؤلاء ليسوا كفاراً قطعاً، بل قد يكون منهم الفاسق والعاصي، وقد يكون منهم المخطئ المغفور له، وقد يكون معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه به من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه.

وأصل قول أهل السنة الذي فارقوا به الخوارج والجهمية والمعتزلة والمرجئة أن الإيمان يتفاضل ويتبعض . . . وحينئذ فتتفاضل ولاية الله وتتبعض بحسب ذلك.

وإذا عرف أصل البدع فأصل قول الخوارج أهم يكفرون بالذنب ويعتقدون ذنباً ما ليس بذنب ويرون اتباع الكتاب دون السنة التي تخالف ظاهر الكتاب ـــ وإن كانت متواترة ـــ ويكفرون من خالفهم ويستحلون منه لارتداده عندهم ما يستحلون من الكافر الأصلي . . . ولهذا كفروا عثمان وعلياً وشيعتهما، وكفروا أهل صفين ـــ الطائفتين ـــ في نحو ذلك من المقالات الخبيثة.

وأصل قول الرافضة: أن النبي ﷺ نص على علي نصاً قاطعاً للعذر، وأنه إمام معصوم ومن خالفه كفر، وأن المهاجرين والأنصار كتموا النص وكفروا بالإمام المعصوم، واتبعوا أهواءهم وبدلوا الدين وغيروا الشريعة وظلموا واعتدوا، بل كفروا إلا نفراً قليلاً: إما بضعة عشر أو أكثر، ثم يقولون: إن أبا بكر وعمر ونحوهما ما زالا منافقين، وقد يقولون: بل آمنوا ثم كفروا.

وأكثرهم يكفر من خالف قولهم ويسمون أنفسهم المؤمنين ومن خالفهم كفاراً ويجعلون مدائن الإسلام التي لا تظهر فيها أقوالهم دار ردة أسوأ حالاً من مدائن المشركين والنصارى، ولهذا يوالون اليهود والنصارى والمشركين على بعض جمهور المسلمين، ومعاداهم ومحاربتهم: كما عرف من موالاهم الكفار المشركين على جمهور المسلمين، ومن موالاهم الافرنج النصارى على جمهور المسلمين، ومن موالاهم اليهود على جمهور المسلمين.

ومنهم ظهرت أمهات الزندقة والنفاق، كزندقة القرامطة الباطنية وأمثالهم، ولا ريب أهم أبعد طوائف المبتدعة عن الكتاب والسنة، ولهذا كانوا هم المشهورين عند العامة بالمخالفة للسنة، فجمهور العامة لا تعرف ضد السني إلا الرافضي، فإذا قال أحدهم: أنا سني فإنما معناه لست رافضياً.

ولا ريب أهم شر من الخوارج: لكن الخوارج كان لهم في مبدىء الإسلام سيف على أهل الجماعة، وموالاهم أعظم من سيوف الخوارج، فإن القرامطة ولا سيما الإسماعيلية ونحوهم من أهل المحاربة لأهل الجماعة، وهم منتسبون إليهم، وأما الخوارج فهم معروفون بالصدق، والروافض معرفون بالكذب، والخوارج مروقوا من الإسلام

وهؤلاء نابذوا الإسلام، وأما القدرية المحضة فهم خير من هؤلاء بكثير وأقرب إلى الكتاب والسنة لكن المعتزلة وغيرهم من القدرية هم جهمية أيضاً، وقد يكفرون من خالفهم ويستحلون دماء المسلمين فيقربون من أولئك، وأما المرجئة فليسوا من هذه البدع المعظلة، بل قد دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعبادة، وما كانوا يعدون إلا من أهل السنة، حتى تغلظ أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة"[1].

فهذا ما يقال في ختم هذه الرسالة التي هي قدر من المقولات والعبارات ونثر من التنبيهات والإشارات في معاقد ومقاصد المعرفة العلمية عند أهل القبلة.

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم.

وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه.

الباحث

يوسف بن محمد بن علي الغفيص

١٤٢٢/٢/١٠هـ

(١) الفتاوى (٣٤٨/٣، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢ـ ٣٥٧).

٥٠١. كتاب الحيدة/ الكناني، تحقيق: جميل صليبا، المجمع العملي، دمشق.
٥٠٢. رسالة في اصطلاحات الصوفية/ لابن عربي، الدار التونسية للنشر.
٥٠٣. صفة الصفوة/ لابن الجوزي، تحقيق: محمود فاخوري، دار الوعي حلب.
٥٠٤. الصلة بين التصوف والتشيع/ كامل مصطفى، دار المعارف مصر.

فهرس الموضوعات